

به نامِ نامیِ یزدان

دین کرد. کتاب سوم

کتاب سوم دین کرد (درس نامه‌ی دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی،
یادداشت‌ها و ترجمه / مترجم فریدون فضیلت. -- تهران: فرهنگ دهمخدا، ۱۳۸۱-

ج.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

دفتر دوم کتاب، توسط انتشارات مهرآیین به چاپ رسیده است.

مندرجات دفتر یکم = ۱۱۲-۰؛ مندرجات: دفتر دوم = ۱۹۴ - ۱۱۳.

[۱۸۴]، [۳۱۶ + 394] ص.

ج. ۲ (چاپ اول): ۱۳۸۴ / ISBN 964-6539-40-8

۱. ادبیات پهلوی. ۲. زردشتی. الف. فضیلت، فریدون، ۱۳۳۸،

مترجم. ب. عنوان.

۸فا. / ۰۷

PIR ۲۰۶۵ / ۹۹

۱۳۸۱

۸۱-۱۱۲۵۵

کتابخانه ملی ایران

کتاب سوم دین کرد

تدوین کنندگان پیشین: آذرفرنگ پسر فرخزاد، آذرباد پسر امید.

دفتر دوم: 113 - 194

آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه: فریدون فضیلت.

مدیر چاپ و تولید: بیوک رضائی	آفرینش نگاره: فرانک رفیع فر
لیتوگرافی: علمی و فرهنگی کتبیبه	چاپخانه: علمی و فرهنگی کتبیبه
صحافی: سیدین	چاپ: نخست / ۱۳۸۴
شمارگان (تیراژ): ۱۰۰۰	بها: ۷۵۰۰ تومان
آفرینش برگینه‌های نگارگری (گرافیکی): بهنام آقازاده	ناشر: انتشارات مهرآیین
شابک: ۹۶۴-۶۵۳۹-۴۰-۸	ISBN: 964-6539-40-8

نشانی: تهران، میدان انقلاب، روبه‌روی دبیرخانه‌ی دانشگاه،

مؤسسه‌ی فرهنگی کتاب شهر ایران (الغدیر)، غرفه‌ی شماره‌ی ۱۲،

تلفن: ۸۰۲۸۴۷۹

حقی چاپ برای ناشر محفوظ است.

کتابِ سومِ دینِ گِرد

متنی به زبانِ پهلوی

سرسخانی چند در باره‌ی:

اخلاقِ آیینیک، تکوینِ جهان، پزشکی،
اخترشناسی، دین‌دانشناسی (=فقه)،
حکمتِ خسروانی، کلام، فلسفه، حقوقِ
مدنی، کسانِ اسطوره‌ای و.....

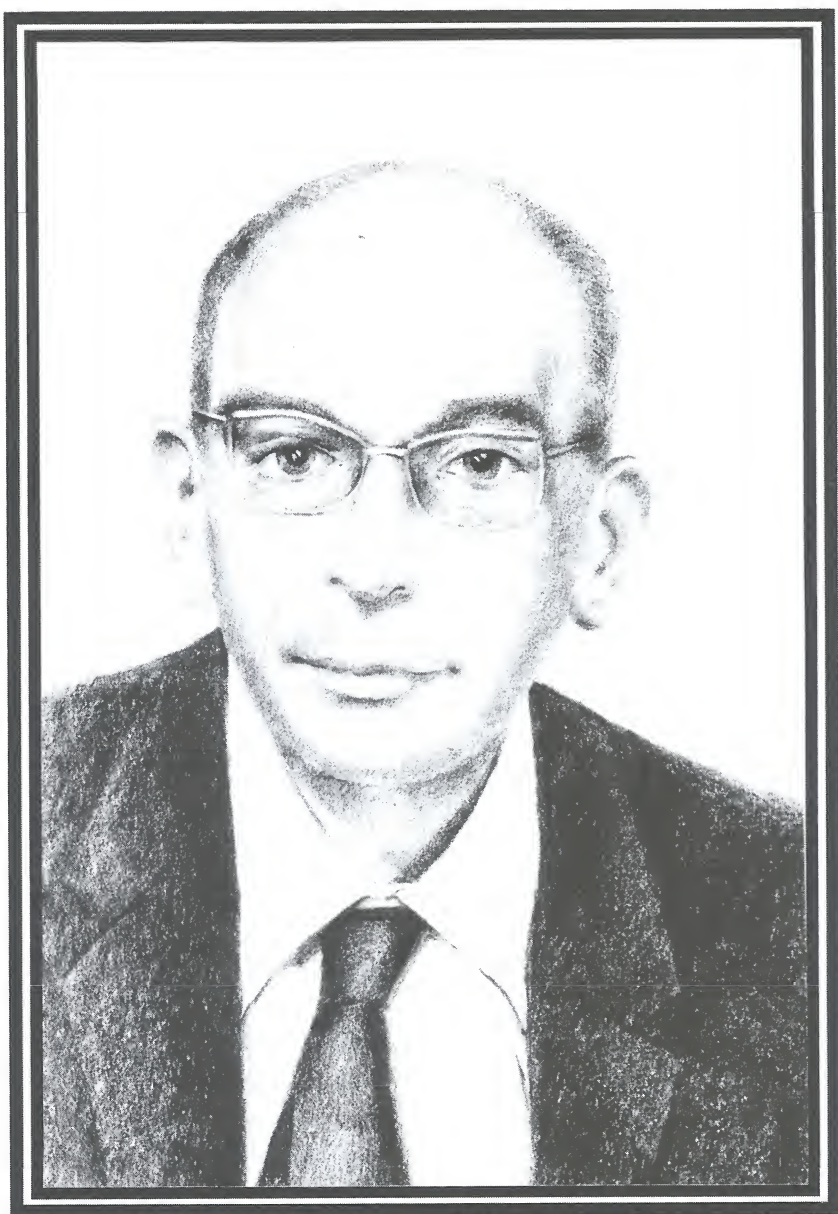
آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه
بر اساسِ دینِ گِردِ چاپِ مَدَن.

از

فریدون فضیلت

انتشاراتِ مهرآیین

تهران: ۱۳۸۴



ژان پیردومناش (1902 - 1973) Jean Pierre de Menasce

فرهنگ پژوه، ایران شناس، پهلوی دان،

گزارنده‌ی کتاب سوم دین کرد

به شادی روانِ گزارشگرانِ سده‌ها و سالیانِ دینِ کرد:

آذربادِ یاورندان،
آذرفرنبغِ پسرِ فرخزاد،
آذربادِ پسرِ امید،
آذربدِ پسرِ مارشپند،
ماه‌وندادِ پسرِ نریمانِ پسرِ بهرامِ پسرِ مهربان،
مرزبانِ پسرِ اسپندادِ پسرِ مرزبانِ پسرِ مهربانِ پسرِ اسپنداد،
شهریارِ پسرِ اردشیرِ پسرِ ایرجِ پسرِ رستمِ پسرِ قبادِ پسرِ
ایران‌شاه،
ماه‌وندادِ پسرِ بهرامِ پسرِ اردشیرِ ترک‌آبادی،
بهرامِ پسرِ ماه‌وندادِ پسرِ رستمِ پسرِ انوشیروانِ پسرِ رستمِ
ترک‌آبادی،
رستمِ پسرِ گشتاسپِ پسرِ اردشیر،
دستورپشوتنِ بهرامِ سنجانا.



فهرست

یا	سخنِ ناشر
یه	پیش‌گفتارِ مترجم
۱	کرده‌ی صد و سیزدهم (درباره‌ی بینشِ استوار بر دینِ مزدایی)
۳	کرده‌ی صد و چهاردهم (درباره‌ی رستگاریِ پایانی و نابودیِ زدارمینو)
۸	کرده‌ی صد و پانزدهم (درباره‌ی سرآمدنِ فرجامِ نیکِ کارها)
۹	کرده‌ی صد و شانزدهم (درباره‌ی ایزدِ پاسبانِ هوش و خرد)
۱۱	کرده‌ی صد و هفدهم (درباره‌ی سخنانِ راهنمایِ بیگناهی)
۱۳	کرده‌ی صد و هجدهم (درباره‌ی شیوه‌ی بدست‌آوردنِ شهریارِی)
۱۴	کرده‌ی صد و نوزدهم (درباره‌ی چند گواهِ آشکار در دو-بُنی بودنِ جهان)
۱۸	کرده‌ی صد و بیستم (درباره‌ی شگفتیِ آفرینیِ اورمزدِ جهان‌آفرین)
۲۰	کرده‌ی صد و بیست و یکم (درباره‌ی اراده و، اندازه‌شناسیِ اورمزد)
۲۲	کرده‌ی صد و بیست و دوم (چند نکته درباره‌ی به‌دینی و بددینی)
۲۷	کرده‌ی صد و بیست و سوم (بیست‌ونه پرسش و پاسخ درباره‌ی جهان)
۴۸	کرده‌ی صد و بیست و چهارم (درباره‌ی رزمِ گیهانی)
۵۰	کرده‌ی صد و بیست و پنجم (درباره‌ی شایستگیِ راهنماییِ بددینان به به‌دینی)
۵۲	کرده‌ی صد و بیست و ششم (در دو-بُنی بودنِ انکارناپذیرِ جهان)
۵۹	کرده‌ی صد و بیست و هفتم (درباره‌ی بُن‌وگوهرِ بی‌نیاز از هر چیز)
۶۰	کرده‌ی صد و بیست و هشتم (درباره‌ی آسایشِ پایانیِ زندگیِ مردمان)
۶۲	کرده‌ی صد و بیست و نهم (درباره‌ی سوییِ سنگین‌ترینِ نبردِ زداؤمینو)
۶۴	کرده‌ی صد و سی‌ام (درباره‌ی بُن‌وگوهرِ برترین)
۶۷	کرده‌ی صد و سی و یکم (درباره‌ی پیش‌بایست‌هایِ آگاهیِ رساویسنده)
۶۹	کرده‌ی صد و سی و دوم (ادامه‌ی بحثِ وجود، و، تجلیِ وجود)

- کرده‌ی صد و سی و سوم (چه زمانی هنرهای نهادی برترین سود را دارند) ۷۱
- کرده‌ی صد و سی و چهارم (درباره‌ی پیش‌بایست‌های شش‌گانه‌ی سامانشِ شهریاری) ۷۸
- کرده‌ی صد و سی و پنجم (گونه‌های جست‌وجوی فره‌ی یزدانی، و، روی‌برگشتنِ از آن) ۸۱
- کرده‌ی صد و سی و ششم (درباره‌ی مردم‌زادگانِ توانمند و ناتوان) ۸۵
- کرده‌ی صد و سی و هفتم (باهم‌آیی و ازهم‌پاشیِ نیرهای مینوی و گیتیایی) ۸۸
- کرده‌ی صد و سی و هشتم (بُنِ مینوی و زمینیِ دو نیروی نیک و بد) ۹۶
- کرده‌ی صد و سی و نهم (سُرمون‌های برینِ تخمه‌ی مردمان) ۹۹
- کرده‌ی صد و چهلم (گونه‌های یگانه‌شدن و جدایی‌گرفتنِ مردمان) ۱۰۳
- کرده‌ی صد و چهل و یکم (دو هنرِ اخلاقیِ والا، و، دو هنرِ اخلاقیِ پست) ۱۰۵
- کرده‌ی صد و چهل و دوم (درباره‌ی هستی‌راستینِ گوهرِ روشنایی و تاریکی) ۱۰۶
- کرده‌ی صد و چهل و سوم (چکیده‌ی عهدوپیمايِ مردم در همه‌ی زمان‌ها) ۱۱۸
- کرده‌ی صد و چهل و چهارم (درباره‌ی داناییِ نیک و بد) ۱۲۰
- کرده‌ی صد و چهل و پنجم (دو زمینه‌ی که راه‌بریِ درستِ مردم بر آن است) ۱۲۲
- کرده‌ی صد و چهل و ششم (فرجام‌آهنگِ فرزاندگی و ...) ۱۲۴
- کرده‌ی صد و چهل و هفتم (باهم‌آییِ گریزناپذیرِ آگاهی و خواست و گویایی) ۱۲۶
- کرده‌ی صد و چهل و هشتم (درباره‌ی بُن‌وگوهرِ پیروز) ۱۳۲
- کرده‌ی صد و چهل و نهم (درباره‌ی معیارِ نکویی و بدیِ مردم) ۱۳۳
- کرده‌ی صد و پنجاهم (پاسخِ هرزه‌درآیی‌های یهودی و مانئ‌گرا و ماده‌باور) ۱۳۶
- کرده‌ی صد و پنجاه و یکم (چیرگیِ یکی از دو کنشِ نیک یا بد در زمانه) ۱۴۲
- کرده‌ی صد و پنجاه و دوم (کسی که با خویشتنِ خداییِ خویش جفت هست یا نیست) ۱۴۶
- کرده‌ی صد و پنجاه و سوم (امکانِ رسیدنِ مردم به چکادِ فره‌یختگی) ۱۴۷
- کرده‌ی صد و پنجاه و چهارم (برافراشتگیِ دیگریار و دراز‌آهنگِ پرچمِ نیکان) ۱۴۸
- کرده‌ی صد و پنجاه و پنجم (آنانی که فره‌ی یزدانی‌شان روبه‌فراز یا فرود است) ۱۵۰
- کرده‌ی صد و پنجاه و ششم (آنچه دینِ مزدایی را می‌بالاند، و آنچه آن را به تباهی می‌کشاند) .. ۱۵۳
- کرده‌ی صد و پنجاه و هفتم (بیست جُستار در باره‌ی پزشکی) ۱۵۴
- کرده‌ی صد و پنجاه و هشتم (درباره‌ی کارِ ستودنی، و، کارِ پرهیختنی) ۱۹۴

- کرده‌ی صد و پنجاه و نهم (پایانگاه همه‌ی کارها و جهانیان) ۱۹۸
- کرده‌ی صد و شصتم (جهش‌های چهارگانه‌ی خورشید سوی چکاد آسمان) ۱۹۹
- کرده‌ی صد و شصت و یکم (در اینکه چه کسی سه دین‌نامه‌ی سپند دین را می‌شناسد) ۲۰۴
- کرده‌ی صد و شصت و دوم (درباره‌ی پاژآفرینش زداژمینو پتیاره‌ها را) ۲۰۶
- کرده‌ی صد و شصت و سوم (درباره‌ی زرتشت‌وارترین خیم‌و خوی) ۲۱۱
- کرده‌ی صد و شصت و چهارم (درباره‌ی پیمانی مینوی میان مردم و خدا) ۲۱۳
- کرده‌ی صد و شصت و پنجم (درباره‌ی گواهمندی سه داژنامه‌ی دین مزدایی) ۲۱۴
- کرده‌ی صد و شصت و ششم (درباره‌ی سرنشانه‌های به‌ترین و بدترین زمانه‌ها) ۲۱۸
- کرده‌ی صد و شصت و هفتم (درباره‌ی نبرد سهمگین تر دروج، در نابودی پایانی‌اش) ۲۱۹
- کرده‌ی صد و شصت و هشتم (درباره‌ی آن جایی که مردم، همیشه، اندیشه‌شان بر آن است) . ۲۲۱
- کرده‌ی صد و شصت و نهم (درباره‌ی جداسانی نیرنگ ایزدی از تردستی دیوی) ۲۲۴
- کرده‌ی صد و هفتادم (درباره‌ی اندازه‌ی مهر پدران بر فرزندان) ۲۲۹
- کرده‌ی صد و هفتاد و یکم (درستی پاداش پارسایان و کیفر تبه‌خویان) ۲۳۲
- کرده‌ی صد و هفتاد و دوم (درباره‌ی نسبت ناروای ماده‌ی پتیارگی به جهان‌آفرین) ۲۳۵
- کرده‌ی صد و هفتاد و سوم (در شناخت ریشه از میوه و میوه از ریشه) ۲۳۷
- کرده‌ی صد و هفتاد و چهارم (درباره‌ی آزادکام آفریدن مردم‌زادگان) ۲۳۹
- کرده‌ی صد و هفتاد و پنجم (راه‌رهایی از گناهان مشمول کیفر مرگ‌ارزان) ۲۴۴
- کرده‌ی صد و هفتاد و ششم (درباره‌ی هنرنمایی‌های زاب پسر طهماسب) ۲۴۸
- کرده‌ی صد و هفتاد و هفتم (خواست مردمان در افزایش نیروی نیکی و زدایش نیروی بدی) ۲۵۱
- کرده‌ی صد و هفتاد و هشتم (امکان جابه‌جایی امید مردم به زندگی و بیم‌شان از مرگ) ۲۵۳
- کرده‌ی صد و هفتاد و نهم (شناخت‌نشان‌های برترین شهریاران) ۲۵۶
- کرده‌ی صد و هشتادم (در دهشانه بودن نیروی رستگارکننده و سامان‌دهنده‌ی تن و روان) ... ۲۵۷
- کرده‌ی صد و هشتاد و یکم (درباره‌ی دهشانه‌هایی که فریضه هست یا نیست) ۲۵۹
- کرده‌ی صد و هشتاد و دوم (درباره‌ی سودمندترین چیزها برای مردم و جهان) ۲۶۰
- کرده‌ی صد و هشتاد و سوم (درباره‌ی سرآمد چاره‌ها و چاره‌نمودار) ۲۶۲
- کرده‌ی صد و هشتاد و چهارم (اندیشه‌ورزی میانه‌روانه و کژپنداری تهی از میانه‌روی) ۲۶۵

کرده‌ی صد و هشتاد و پنجم (چارچوبِ توانِ جهان‌آفرین در زمینه‌ی شدنی‌ها و	نشایدشدنی‌ها)	۲۷۰
کرده‌ی صد و هشتاد و ششم (درباره‌ی کنشِ هم‌آوا باگزینشِ جهان‌آفرین)		۲۷۳
کرده‌ی صد و هشتاد و هفتم (درباره‌ی پرهیزِ آتش و آب از آلودگی)		۲۷۴
کرده‌ی صد و هشتاد و هشتم (درباره‌ی زمانه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فرو)		۲۷۹
کرده‌ی صد و هشتاد و نهم (چارچوبِ باورِ ژرفانه به دین بهی)		۲۸۱
کرده‌ی صد و نودم (درباره‌ی ذات و نامِ به‌دینی و بددینی)		۲۸۲
کرده‌ی صد و نود و یکم (درباره‌ی آفرینش و دَهِشِ نیکوِ جهان‌آفرین)		۲۸۴
کرده‌ی صد و نود و دوم (ابزارهای چهارگانه‌ی اورمزد برایِ چهار دسته‌کنشگر)		۲۸۸
کرده‌ی صد و نود و سوم (درباره‌ی کرانمندی و زادونهادِ زمان)		۲۹۷
کرده‌ی صد و نود و چهارم (زینّه‌های چهارگانه و واپسینِ هستندگی)		۲۹۸
آوانویسی و یادداشت‌ها		25 - 394
درباره‌ی سبکِ ترجمه		21
راهنمایِ نشانه‌ها		17
راهنمایِ آوانگاریِ واژه‌هایِ پازند و اوستایی		14
راهنمایِ نامک‌شناسی		5



به نام خدا

سخن ناشر

فَلْکِ جِزِ عَشْقِ مَحْرَابِیِ نَدَارَدِ جِهَانِ بِي خَاكِ عَشْقِ، آبِیِ نَدَارَدِ.

بسیاری از مورخینِ معتبرِ یونانی و عرب، درباره‌ی کتاب‌نویسی، کتاب‌داری و کتاب‌خوانی ایرانیان خبرهای موثقی داده‌اند. و همچنین درباره‌ی آشنایی آنان با رشته‌های گوناگون علمی، از فلسفه و نجوم گرفته تا طب و گیاه‌شناسی و دیگر دانش‌ها گزارش‌های مستندی را ارائه کرده‌اند. کم نیست گزارش‌هایی درباره‌ی رصدخانه‌ها، بیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، مراکز علمی و حوزه‌های علمیه‌ی آن‌زمانی. سواي همه‌ی این‌ها، از یک سري منابعِ موثقِ یونانی و عرب درباره‌ی بسیاری کتاب‌های ترجمه شده از سانسکریت و یونانی به پهلوي هم اشکانی و هم ساسانی نیز خبر داریم. علاوه بر همه‌ی این‌ها، مورخینِ عرب از دسته‌دسته کتاب‌های آیین‌نامه‌ای، برای نمونه آیین تاج‌گذاری، تربیتِ فرزند، فنِ حکومت، لباس‌دوزی و خوراک‌پزی و شیرینی‌پزی و مانند این هم خبر داده‌اند. که برخی از آنان هم اکنون در دست است. از قبیل، خسرو قبادیان و کنیز، بُن‌دهش، کلیل و دمنه (= کَرْتَک و دَمَنَک) سندبادنامه و بُن‌مایه‌ی پهلوي داستانِ ویس و رامین و کتابِ نجومی تَنَگِ لَوِشا که «صُور و دَرَج» ترجمه شده‌است.

حجم کتاب‌هایی هم که علمایِ مسلمان (مِنْ بابِ مثال، گزارشِ علامه مجلسی و شیخ صدوق درباره‌ی کتابِ بلوهر و بوذاشف) و دیگران از کتبِ علمی و رواییِ پهلوی ذکر می‌کنند، حیرت‌آور است. از سَفَرِ عملی-تحقیقیِ پیش از اسلامِ پلوتینوسِ رومی، حکیمِ نو-افلاطونی، در

سال ۲۴۲ پس از میلاد زیر پرچم گوردیانوس برای رسیدن به ایران و کوشش جهت آشنایی با مبانی فلسفه ی نور که موبدان آن را تعلیم می داده اند، و نیز، سفر علمی-تحقیقی پس از اسلام مُحی الدین عربی به سوریه آن هم جهت آشنایی با مبادی فلسفه ی نور و حکمت خسروانی که موبدان تبعیدی در مکانی در سوریه آن را تعلیم می داده اند نیز خبر موثق داریم.

ابن ندیم (متوفی به سال ۳۸۵)، آن کتاب شناس بزرگ، در اثر ماندنی خود، الفهرست، خبر از رقمی نزدیک به هفتاد جلد کتاب پهلوی می دهد که خود شخصاً آن ها را تورق کرده است.

مسعودی، ابوالفرج اصفهانی، عمادالدین اسماعیل، ابن مسکویه، پور سینا و دیگر بزرگانی از این دست، همگی از کتبی پهلوی که آنان نیز شخصاً تورق کرده اند، خبر می دهند. حتی ابوالفداء (=عمادالدین اسماعیل)، عصر شاپور اول را به اولین نهضت علمی ایرانیان ملقب می کند. تنی چند از مورخین یونانی، از فلسفه دانی شاهان قدیم ایرانی من باب مثال، خسرو انوشیروان آگاه بوده و برای ما چیزهایی نقل کرده اند. حتی می دانیم از مباحثه ی میان شاه و پریسکیانوس، کتابی لاتین امروزه در دست است که شامل برخی بحث های علمی در باب روان شناسی و حکمت طبیعی و نجوم است. نام چند تن از پزشکان یونانی از قبیل سرجیس راس العین (متوفی به سال ۵۳۶ میلادی) و اصطفان ادسی (=طبيب قباد پسر خسرو) و تریونوس و نیز از سرنوشت آنان و انتقال طب بقرات و جالینوس به ایران در تاریخ های معتبر ذکر است.

این فهرست آن قدر طولانی هست که از حوصله ی حتی یک دائرةالمعارف نیز خارج است. اما خواه و ناخواه پرسشی ذهن را می آزد: بر سر این همه کتاب چه رفته است؟ جواب این سؤال را مورخان داده اند و اساساً پاسخ آن مَطْمَحِ نظر ما نیست. همین قدر می دانیم که دین کرد نیز یکی از آن کتاب ها است که بخش زیادی از آن، یعنی از سوم تا نهم، امروزه آنهم عمدتاً به همت غریبان به دست ما رسیده است.

انتشارات مهزآیین، به جهت معرفی این اثر ماندنی فرهنگ ایرانی، در همکاری با انتشارات فرهنگ دهخدا، بویژه مسئولین فرهنگ دوست آن مؤسسه، چاپ و پخش این دائرةالمعرفه جلدی را بر خود فرضی واجب می داند. امید هست که چاپ این کتاب، پسند خاطر و اقناع ذوق سلیم دانشمندان فرهنگ شناس و فرهنگ پرور این مرز و بوم را فراهم آورد.

با احترام: انتشارات مهزآیین.

ud asmān ō drubuštīh <ī>* zamīg tā
 ‘star pāyag’ ō *kušīšnīgān az kušīšn gyāg
 ī ‘kušāgān-razm kardagīh’, ud ‘kušāgān
 az andartom ī tan ta ‘star pāyag’.

اینک! آسمان، تا ستاره پایه، برای پشتیبانی
 از زمین، به یوبه‌ی رزم رزمندگان و
 ستیزندگان، آماده و پرداخته شده است.
 ستیزندگان (= متضادان) نیز از ژرفای تن
 تنابندگان گرفته تا ستاره پایه (در نبردی گیهای
 درگیر آند).

دین کرد، کتاب سوم، کرده‌ی ۱۱۹

الْفَهْلَوِيُّونَ اَلْوُجَدَ عِنْدَهُمْ
مَرَاتِبًا غِنًى وَ فَقْرًا تَخْتَلِفُ

حَقِيقَةُ ذَاتِ تَشَكُّكِ تَعَمُّ
كَالْثَوْرِ حَيْثُمَا تَقْوَى وَ ضَعْفُ.

حاج ملا هادی سبزواری، منظومه، بخش الهیات.

پیشگفتار مترجم

همه‌ی دین‌کردشناسان، این کهن‌نامه‌ی گرانسنگ، دین‌کرد را «دائرة‌المعارف / دانشنامه‌ی دین مزدایی» نام نهاده‌اند. پژوهش ما در دین‌کرد نیز همین تعریف و شناسه را استواری می‌بخشد؛ جز اینکه به این تعریف چند نکته را به‌ویژه درباره‌ی کتاب سوم می‌افزاییم:

«کتاب سوم دین‌کرد بازمانده‌هایی از ترجمه‌ی پهلوی بسیاری از بحث‌های ارسطویی، و نیز، همه‌ی سربخش‌های حکمت خسروانی (=فلسفه‌ی اشراق) را گزارش می‌کند».

آیا ترجمه‌ی پهلوی نوشتارگان ارسطو، که در دین‌کرد یافت می‌شود، چه گزارش‌گونه و چه فراگسترده، دوسه سده پس از فروپاشی فرمانروایی ساسانیان انجام گرفته و پاره‌نوشته‌هایی از آن گزارش‌ها در کتاب سوم دین‌کرد به یادگار مانده است؟

پاسخ ما به پرسش بالا نهی‌گویانه (=منفی) است. واپسین تدوین و پرداخت دین‌کرد پیش از نخستین آشنایی‌های پراکنده‌ی ایرانیان و برخی اعراب مسلمان — برای نمونه، یعقوب اسحاق کندی — با فرزانش یونانی و در چکاد آن، با فرزانش ارسطویی انجام پذیرفته است.

مهم‌تر اینکه، برابرگزینی و واژه‌سازی نویسندگان دین‌کرد، هنگام گزارش و ترجمه‌ی بحث‌های ارسطویی، نشان می‌دهد تدوین‌کنندگان این کارنامه با ساخت و سیمای یونانی واژه روبه‌رو هستند. یک نمونه‌ی آن را در ترجمه و گزارش خود، دفتر یکم، کرده‌ی ۱۱۲ نشان داده و به‌میان نهاده‌ایم. ایرانیان خودباخته و تازیان ماندگارهای ارسطویی را به میانجی زبان سریانی به تازی گزارش کرده‌اند. اگر گزارندگان و پردازندگان دین‌کرد پس از شوربختی ساسانیان و ایرانیان دست‌اندرکار گزارش نوشتارگان ارسطویی به پهلوی می‌شدند، می‌بایست کاژنشان (=تأثیر) زبان سریانی یا حتی عربی را هنگام برابرگزینی و واژه‌سازی، حتی در واژه‌سامانی (=ساخت نحوی) ترجمه‌ها ببینیم. البته اگر نیازی بدین کار داشته‌اند.

درجایی که می‌دانیم پس از تازش و آمیختگی با آلودگی‌های اهریمنی، دین‌سالاران، دین‌پردازان و نگرمندان (=نظریه‌پردازان) دین مزدایی همه‌ی کوشایی‌های خود را برای نگه‌داری آنچه در دست‌شان بوده است به کارگرفته‌اند.

از این گذشته، ترجمه‌ی پهلوی برخی بحث‌های ارسطویی که در سراسر روایت‌های کتاب سوم پراکنده است، کارنشان (=اثر) ساخت واژگانی یونانی و نیز، کارنشان واژه‌سامانی (=نحو) یونانی را در خود نهفته دارد. دیگر اینکه، درباره‌ی گزارش پهلوی مانده‌نوشته‌ها و فرزانش‌نوشته‌های ارسطو از یونانی به پهلوی، آنهم در زمانه‌ی سرافرازی و بالندگی ایرانیان، گزارش‌های سخت‌وشتواری در دست است.

فرجام سخن ما در این باب این است که بودوباش بحث‌های ارسطویی در کتاب سوم، بسی گوهرین، ریشه‌ای و دی‌سال‌تر از گزارش‌های عربی و سریانی آن است.

شاینده‌تر اینکه، در دین‌کرد، هر جا با بحثی ارسطویی روبه‌رو می‌شویم، نحو و واژه‌سامانی سخن پهلوی از زبان ساختگی و پیچ‌درپیچ سده‌ی سومی و چهارمی دور است.

جای آن است به دو نکته‌ی شایا و شناخته درباره‌ی فرزانش ارسطویی انگشت سخن نهیم: یکی، خُرده‌سنجی‌های ارسطو در ستیز با افلاطون، درباره‌ی ناراستی میتوی «میتو-دیس‌ها / مثل» است. می‌دانیم ارسطو، هم در بحث طبقات انواع و اجناس و هم در بحث ماده و صورت، فرزانش‌های یونانی «آیدوس / ایده» را هم برای طبقه‌ی «نوع» و هم برای «صورت» یکسان به کار می‌برد. چنین می‌نماید خود ارسطو به پی‌آمد خُرذناپذیر این درهم‌آمیزی معنایی-واژگانی آگاهی نداشته است. یا شاید تعمد و گرایش پاذاطلاطونی در این برابرگزینی کارگرفته است.

ولی گزارشگران ایرانی و عرب ارسطو، با باریک‌بینی و ژرف‌کاوی بسیار پسندیده و خُرذپذیر، آیدوس نوعیه را «نوع»، و آیدوس صوری را «صورت» نام نهاده‌اند.

هنوز نمی‌دانم که شارحین باختری ارسطو در سده‌های میانه نیز پی به بی‌دقتی ارسطو برده‌بودند یا نه؛ ولی درباره‌ی باریک‌بینی فرزانش‌های گزارشگران مسلمان ارسطو گواهِ نوشته‌های چندی برجای است. گزارشگران اروپایی و امروزی ارسطو اما چشم‌آگاه این نکته شده‌اند.

گزارشگران دین‌کرد، که با باریک‌بینی درست مترجمان مسلمان آشنا نبوده‌اند، هم در بحث «طبقات انواع» و هم در بحث «ماده و صورت» در تفسیر ارسطویی آن، به پیروی از ارسطو، برای طبقه‌ی نوع و صورت، تنها فرزانش‌های پهلوی «دسگ» را برابر «آیدوس» ارسطو به کار برده‌اند.

دیگر اینکه، بنیاد همه‌ی تبیین‌ها و آناکاوی‌های (=آنالیتیک) ارسطو در باب جهان، بر بنیاد دو مفهوم پیشنهادی خود وی یعنی «ماده و صورت» است. و می‌دانیم بخش‌بندی «ماده و صورت» و تبیین فرزانورانه‌ی «ماده و صورت»، بنیادی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین بحث ارسطویی نام‌گرفته‌است.

نویسندگان دین کرد، هر جاکه به این بحث نزدیک شده‌اند، به ترتیب، فرزانواژه‌های پهلوی «مادگ ند دسگ» را برابر گرفته‌اند. از این روی، آشنایی رسا و بسنده با نوشتارگان ارسطو، پیش‌زمینه‌ی جدی پژوهش‌های دین‌کردشناسی است. در میان دین‌کردشناسان اروپایی تنها پروفیسور زنر سخت بر این نکته انگشت سخن نهاده است. به هررو، جای چند پرسش هست:

اینکه انگیزه‌های بنیادین تدوین‌کنندگان دین کرد، در پیشوازی ارسطو بر چه استوار است؟ آیا آنان ارسطوگرا (=مشایی / ارسطوآیین) بوده‌اند؟

آیا همچون رقبان مسیحی خود، برای تدوین فلسفه‌ای مزدایی در رقابت با فلسفه‌ی مسیحی از بحث‌ها و بخش‌بندی‌های ارسطو کمک می‌گرفته‌اند؟ نکته‌ای که در پژوهش ما، شایدمند و محتمل می‌نماید.

نکته‌ی شایای دیگری را که درباره‌ی دین کرد می‌افزاییم، بحث نظام طولی جهان است: از خدا تا شیطان و در آن میان جهان ماده و ماده‌ی زمینی.

آگاهان می‌دانند نظام طولی جهان هستی، در دستگاه هستی‌شناسی اشراقی، و نیز پیش از آن در دستگاه اندیشگانی ابوالبرکات بغدادی، سواي تغییر و جابه‌جاکردن‌های واژگانی و اصطلاحی، بنیادشده بر دستگاه جهان‌شناسی ارسطوگرایان (=مشائیون) است. ارسطوگرایان، میان خدا / علّ‌العلل و جهان تکثرات مادی، پایگان‌های چندی را زیر نام‌های عقول طولی مترتبه و عقول عرضی متکافئه در نظر گرفته و رسمیت داده‌اند. سهروردی فرهنگ‌شناس (=اشراقی)، و نیز پیش از او ابوالبرکات بغدادی، همین نظام طولی جهان را با سرواژه‌ها، فرزانواژه‌ها و مصطلحات فلسفی ویژه‌ی خود فرامی‌گویند.

دین کرد، تا آنجا که ما دیده و دریافته‌ایم، صورت کهن‌تر، آغازین و پهلوی بیشینه و برجسته‌ی سرواژه‌ها و مصطلحات فرزانیش فرهنگ‌دنی (=حکمة‌الاشراق / فرزانگی فروغ) را در خود نهفته دارد که در جای بایسته، بویژه یادداشت‌های هر فصل / کرده، به آن انگشت سخن نهاده‌ایم.

جای آن است نکته‌ای دیگر را بیافزاییم:

حکمت خسروانی، ناب‌ترین دستگاه جهان‌شناسی ایرانی است که هم بنیان آن و هم پرورش آن، چه پیش و چه پس از اسلام، تراویده و پرورده‌ی اندیشه‌ورزی ایرانیان است. و به‌راستی، در حوزه‌ی اندیشه‌ورزی و فرزانه‌پژوهی، حکمت خسروانی، ایرانی‌ترین اندیشه‌ی ایرانی است.

برای چَم و چرای نام‌گذاریِ این نوع از اندیشه‌ورزی و حکمت، به حکمت خسروانی، درست‌نمایی‌ها و توجیهاتِ چندی را گفته‌اند؛ ولی ما، این نام را برگرفته از حکمتِ کئی خسروِ مبارک می‌دانیم. برابرِ زای و نظرِ ما، این دستگاهِ اندیشگانی می‌باید با تأملات و ژرف‌اندیشی‌های حضرتِ کئی خسرو آغاز شده باشد.

در ترجمه‌ی کتابِ سوم دین کرد، همه‌ی کوشش و جوششِ ما استوارداشتِ هم‌ریشگیِ زمانیکِ (=تاریخی) فرزانه‌پژوهی‌های فرهنگ‌شناسانه‌ی فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس (=شیخ اشراق) و بُن‌نوشتِ پهلوی دین کرد در زمینه‌ی حکمتِ خسروانی است.

اکنون، آنهم به یوبه‌ی (=به‌خاطر) استوارکردِ ادعا و فراگفتِ خود، چکیده و گزیده‌ی بحث‌های روایت‌های ۴۲۰-گانه‌ی کتابِ سوم را فرادید و اندیشه‌ی خوانندگان می‌نهم.

دین کرد، در پرداخت و تدوینِ پایانی، دربرگیرنده‌ی نه کتاب بوده است. در گذرانِ تَرابری به هند، کتاب‌هایِ یکم و دوم، و چند برگ از برگ‌نوشت‌هایِ آغازینِ کتابِ سوم، از میان رفته است.

کتابِ سوم، در سامانِ کنونی، دارنده‌ی چهارصد و بیست و آندی روایت است. گاه دو روایت در یک کرده (=فصل) نوشته آمده است و گاه یک روایت در دو یا چند کرده ثبت شده است؛ ولی رویِ هم‌رفته هر «کرده / فصل» تنها یک روایت را دربرمی‌گیرد. برابرِ گمان و بازشناختِ ما، ساختمانِ زبانیکِ کرده‌ها و روایت‌هایِ کتابِ سوم، آن را به درس‌نامه‌ی موبدان برای دین‌آموزان (=طلاب) مانندتر می‌کند؛ درس‌نامه‌ای که امروزه، در چشمِ ما دانشنامه می‌نماید.

دیباچه

نخستین روایت را با شماره‌ی تهی (=0) نشان داده و آن را «دیباچه‌ی هیربد» نام نهاده‌ایم. در «دیباچه‌ی هیربد»، نویسنده خود را به نام، هیربد می‌شناساند. در کرده‌ی ۲۹۹م نیز

پله‌وپایگاهِ هیریدی نویسنده‌ی دینِ کرد راست داشته‌می‌شود.

آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن در این روایت (=دیباچه‌ی هیرید) به اندازه‌ای هست که ترجمه‌ی گمانورانه‌ی آن را درست‌نمایی و توجیه‌کند؛ ولی سه نکته در این روایت پذیرای رویکرد است: نخست، به کاربردِ سخنواره‌ی «آخوئی آستومند» است. از واریِ دیگرِ روایت‌های کتاب برمی‌آید که هم هیرید و هم دیگرِ تدوین‌کنندگانِ این کارنامه، درکِ روشنی از این سخنواره دارند؛ به معنیِ «پرتوییِ آهورایی که هستی و کالبدِ مادی پذیرفته است».

نکته‌ی دوم، پافشاریِ هیریدِ نویسنده به راستینگیِ طبقات و پایگان‌هایِ مردُمیک است. در سرتاسرِ کتابِ سوم حتی به یک نمونه برنخوردیم که نویسندگان، اختلاطِ طبقاتی یا برابریِ طبقاتی را پذیرفته‌باشند.

نکته‌ی سوم، پافشاریِ نویسنده بر کارُبستِ کهنِ آیینِ «دوازده‌هُماشت» است [آیینی که برای بزرگداشتِ زنان انجام‌می‌گیرد]. آیا این پافشاری معنایی جز این دارد که نویسندگان کتاب، زن و شاید از بنیاد، گِن و گوهرِ مادینه (=جنسِ مؤنث) را از ارکان و بُنلادهایِ جهان می‌دانسته‌اند؟ به هررو، پافشاری در کارُبستِ کهنِ آیینِ «دوازده‌هُماشت» در این روایت (=دیباچه‌ی هیرید)، آنهم در جایگاهِ ستونِ نگه‌دارنده‌ی جهان، برایِ کهن‌باورشناس (=میتولوژیست) امروزی جایِ پژوهشیِ جدی دارد.

در کرده‌ی یکم، نویسنده می‌کوشد ایرادها و خُرده‌گیری‌هایِ شخصِ آشموغی را پاسخ دهد؛ نگرگاهِ ما این است که نویسندگان، دشنامِ آشموغ را برایِ زرتشتی‌هایِ مسیحی شده به کاربرده‌اند. بافتِ سخنِ این روایت نیز آسیبِ گسترده دیده است؛ حتی ما به این نتیجه رسیده‌ایم که سه بندِ پایانیِ روایتِ پاره‌نوشته‌ای از کرده‌ی چهارم است.

در کرده‌ی دوم، آشموغِ بی‌پدایمی (=بی‌دهان‌بند) ایرادی را در میان می‌نهد که به گمانِ ما، بی‌معنی دانستنِ کاربردِ «پدایمی» است. آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن در این روایت نیز به اندازه‌ای هست که ترجمه‌ی ما را موقتاً پذیرفتنی‌کند.

در کرده‌ی سوم، ایرادِ دیگری از آشموغ پاسخ داده می‌شود: درنما، بحثِ بر سرِ شیوه‌ی پاک‌گردانی و تطهیرِ ریمنی (=نجاست) است. برابرِ گمان و بازشناختِ ما، دست‌کم سه بندِ میانینِ این روایت، در سنجشِ با بحثِ سرتاسرِ روایت، از جاییِ دیگر به اینجا آورده شده‌است. ما در ترجمه‌ی خود، پاره‌نوشته‌ی به گمانِ ما جابه‌جاشده را درونِ دو-قلاب نهاده‌ایم.

۴

در کرده‌ی چهارم، نویسنده می‌کوشد ایرادِ آشموغ، در زمینه‌ی نادرستیِ نمایین و ظاهری به‌کاربردنِ «زُوهَرِ پاکِ حیوانی» را درست‌نمایی (=توجیه) کند. ولی به‌گمانِ ما، پاسخِ روایت به تنها جُستاری که نمی‌پردازد بحثِ «زُوهَرِ پاکِ حیوانی» است.

۵

در کرده‌ی پنجم، آشموغ از دینِ برگشته [یا مزدکی مسیحی شده] می‌کوشد درهم‌وبرهمیِ نژادی، مصادره‌ی اموالِ بزرگان و نژادگان به دستِ برزنیانِ بندگیسته و، نقض و پایمالیِ دادها و آیین‌های جاافتاده را درست‌نمایی کند.

نویسنده نیز، پی‌آمدِ اهریمن‌خواهانه‌ی این کارها را گوشزد می‌کند.

این روایت (=کرده‌ی پنجم) همیشه، پذیرایِ پژوهشِ دین‌کردشناسان بوده‌است.

از تاریکی‌های این روایت (=کرده‌ی پنجم)، نام‌بردن از دینِ آورِ نوکاری به نامِ زرتشتِ اهلِ فسا [یا: پسا] است.

گذشته‌نگارِ دانشمند، ابوعلی مُسکویه رازی، نویسنده‌ی کارنامه‌ی گرانسنگِ «تجاربُ الامم»، در شناساندنِ روزگارِ کسریِ انوشیروانِ پسرِ کوات (=قباد)، به زرتشتِ اهلِ فسا نیز انگشتِ سخن نهاده‌است. چشمگیرتر اینکه همه‌ی آگاهی‌های این گذشته‌نگارِ دانشمند در کتابِ نامبرده درباره‌ی آن زرتشتِ فسایی با پادفروزه‌هایی که نویسنده‌ی دین‌کرد در این روایت به پیروانِ زرتشتِ فسایی برمی‌بندد، برابر است. برای نمونه نگاه کنید به عبارتِ تجاربُ الامم، ص ۹۴، بُنِ نوشتِ عربی:

«وَ كَانَ أَوَّلَ مَا بَدَأَ بِهِ أَنْ أُبْطِلَ مِلَّةَ زرداشت الثانی الَّذِي كَانَ مِنْ أَهْلِ فسا، وَ كَانَ مِمَّنْ دَعَا إِلَيْهَا مزدك بْنُ فامارد، وَ كَانَ مِمَّا آمَنَ بِهِ النَّاسُ — لَمَّا زَيَّنَهُ لَهُمْ وَ حَثَّهُمْ عَلَيْهِ — التَّائِسِي فِي أَمْوَالِهِمْ وَ أَهَالِيهِمْ».

یکی از سُرُوژه‌های این روایتِ دین‌کرد (=کرده‌ی ۵)، «کردگ-خوداییه» است که در زبانِ پهلوی معنیِ ملوک‌الطوایفی می‌دهد؛ استاد بهمن حمیدی «شاهک‌نشینی» را پیشنهاد دادند.

۶

در کرده‌ی ششم، ایرادِ دیگری از آشموغ پاسخ‌داده می‌شود که بنا بر آن، عملکردِ مزداییان در زمینه‌ی دادگستری و دوری از گناه با فراگفتِ آنان ناسازگاریِ بنیادین دارد.

مدعی می‌پرسد: شما مزداییان از یک سو دَم از عدالت می‌زنید؛ ز دیگر سو، برایِ کاربستِ عدالتِ کارهایی ستم‌روشانه و ناعادلانه پیشه می‌کنید.

۷

در کرده‌ی هفتم، آشموغ به جایِ ایرادی دین‌ستیزانه، پرسشی دینی را به‌میان می‌نهد که به پرسش‌های دین‌آموز مانندتر است تا ایراداتِ یک آشموغ از دین برگشته؛ و آن این است که سنجه‌ی

- ۸ جداسانی گاهان، در جایگاهِ گفتِ اورمزدی، با دیگرِ مَنترها در چي ست.
در کردهي هشتم، آشموځ، چَم و چرایِ گناه دانستنِ نهادنِ هیزمِ تر را بر آتش می‌پرسد.
- ۹ در کردهي نهم، سخن بر سرِ بحثِ ظاهراً تمام‌نشدني می‌خوارگی است. بودوباشِ چند واژه‌ي خوانده‌نشده و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن، ما را وادار به ترجمه‌اي گمانورزانه کرده است.
- ۱۰ در کردهي دهم، آنگونه که ما دریافته‌ایم، آشموځ ایراد می‌گیرد که زمزمه‌ي درازآهنگ و هر روزِ مَنترهاي دینی، وقت‌کُشي نابایستمندی است. ولی نویسنده پاسخ می‌دهد که، زمزمه‌ي مَنترهاي دین نه تنها وقت‌کُشي نیست که صدها سود دربردارد.
- تا اینجاي کتاب (= کردهي دهم)، با خُرده‌گیری‌ها و ایراداتِ آشموځ از دین برگشته روبه‌رو هستیم. پس از درمیان‌نهادنِ ایراداتِ آشموځ، نویسنده دوازده پرسشِ یک یا چند دین‌آموز (=طلبه) را پاسخ می‌دهد.
- ۱۱ در کردهي یازدهم، دین‌آموز می‌پرسد آیا ارتکابِ گناهي که شخص را شایسته‌ي مرگ می‌کند (=مرگ‌ارزان)، به نیست‌شوندگی و امحاءِ ثواب‌هاي گذشته می‌انجامد؟ که نویسنده پاسخ «نه» می‌دهد.
- ۱۲ در کردهي دوازدهم، دین‌آموز (=طلبه) می‌پرسد در روایت‌هاي دینی، یک جا نوشته‌آمده است که نخستین همپرسگیِ اورمزد با تابندگانِ زمینی، نخست، با جَم بوده است، یک جا نوشته‌آمده است که نخستین همپرسگی با مَشئی و مَشیانه بوده است؛ چَم و چرایِ این ناسازگاری در کجاست؟ نویسنده پاسخ می‌دهد: تناقضی در کار نیست اگر، دین‌واژه‌ي «همپرسگی» درست معنا شود.
- ۱۳ کردهي سیزدهم، بحثی پیچیده، هم از نظرِ زیباییک و هم دین‌دانشناسیک (=فقهی)، درباره‌ي کاربستِ کهن‌آیینِ «گوشودا» است. دین‌آموز درباره‌ي آیینِ پلکانی گوشودا در خوردن و نوشیدن پرسشی را درمیان می‌نهد.
- ۱۴ در کردهي چهاردهم، دین‌آموز می‌پرسد آیا می‌شود توبه‌کننده سر از دوزخ درآورد؟ نویسنده در اینجا نیز پاسخی نه‌گویانه می‌دهد.
- ۱۵ در کردهي پانزدهم، دین‌آموز سیاهه‌اي از کردارهاي اورمزدپسند و اهریمن‌خواه را برمی‌شمرد و از ارج و مرتبه‌ي هر کدام می‌پرسد.
- ۱۶ در کردهي شانزدهم، دین‌آموز جوان می‌پرسد با چه سنجه‌اي میانِ فتواهاي (=ویزیر) ناسازگار

دین‌پردازان (=مجتهدین) و آموزگاران دین داوری‌کنیم و یکی را برگزینیم.

در کرده‌ی هفدهم، دین‌آموز، چرایی مه‌تری دیندار از دین و، شهریار از شهریار را می‌پرسد. این نشان می‌دهد که در گذشته، یکی از دغدغه‌های دینداران، عمل به دین بوده است و به پایایی و شایایی این نکته که دیندار و شهریار می‌تواند دین و شهریار را سربلند یا سرافکنده کند آگاه بوده‌اند.

در کرده‌ی هجدهم، دین‌آموز، از چم و چرای با دست چپ گرفتن «برشم» پرسش می‌کند و هیربد پاسخ می‌دهد که چم و بهانه‌ی با دست چپ گرفتن «برشم»، همراستایی با دمیدن خورشید از خاوران به باختران است. این معنا، امروزه نزد کهن‌باورپژوهان (=میتولوژیست‌ها) به «همراستایی مه جهان و که جهان» نامزد است.

در کرده‌ی نوزدهم، دین‌آموز می‌پرسد: چرا پرتوافشانی‌های خورشید همیشه سه و نیم کشور از هفت کشور «خونیرس» را روشن می‌کند، که هیربد پاسخ می‌دهد چرایی آن را باید در گرددیی [=گرد-دیی / کرویت] زمین دانست.

در کرده‌ی بیستم، دین‌آموز می‌پرسد آیا برای اندازه‌گیری ارتفاع چیزی، برای نمونه درخت، از راه دور، بی‌آنکه از درخت بالا رویم یا ریسمان اندازه‌گیری به کاربریم، راهی هست؟ که هیربد پاسخ می‌دهد: آری؛ و راهکاری سه گوشه‌شناسانه (=مثلثاتی) بر نشان می‌دهد.

در کرده‌ی بیست و یکم، دین‌آموز می‌پرسد راه هر چه بیش‌تر نزدیک شدن به بارگاه اورمزدی و یا هر چه دورتر شدن از آن کدام است، که هیربد پاسخ می‌دهد گزینش خرد و باور جانانه و ژرف به اورمزد، شیوه‌ی راه یافتن به بارگاه اورمزد است.

در کرده‌ی بیست و دوم، دین‌آموز می‌پرسد: آن هنگام که دیوان میتوی بدکاره روان مردم تبه‌خو را تسخیر می‌کنند، آیا روان میتوی مردم تغییر جوهری می‌یابد یا نه، که هیربد پاسخ می‌دهد خیر؛ گرایش به گناه مردم، تنها به معنی گرایش روان تبه‌خو به روان دیوی است نه به معنی تغییر جوهری روان به روان دیوی. چم و چرای آن را در دیگر روایت‌ها و آموزه‌های دین کرد خواهیم دید. در دستگاه اندیشگانی نویسندگان دین کرد، روان، زادونهادی اهورایی دارد و پذیرای دگرشد گوه‌رین (=تغییر جوهری) نیست. در دیگر روایت‌های دین کرد خواهیم دید که نویسندگان به پیروی از ارسطو، از بنیاد، هیچ‌گونه تغییر جوهری را برای هیچ چیز مادی نمی‌پذیرند.

در کرده‌ی بیست و سوم، دین‌آموز درباره‌ی ناسازگاری دو روایت گوناگون درباره‌ی «کیومرث»

۱۷

۱۸

۱۹

۲۰

۲۱

۲۲

۲۳

می‌پرسد که بنا بر آن روایت‌ها، آفرینش و کنش و رستگاری «کیومرث» آیا در زمانه‌ی پاک و ناب پیش از تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن بر جهان بوده است؟ که هیرید پاسخ می‌دهد: یکی از آن روایت‌ها درباره‌ی آفرینش «کیومرث» است و یکی دیگر درباره‌ی کنش و رستگاری پایانی «کیومرث»؛ و از بنیاد، دو روایت درنظر هیچ پیوند موضوعی با یکدیگر ندارند. به سخن دیگر، این دو گزاره چون وحدت موضوع ندارند، نمی‌توانند متناقض باشند.

۲۴

در کرده‌ی بیست و چهارم، دین آموز دیگر بار درباره‌ی دو روایت ناسازگار و متناقض درباره‌ی کیومرث می‌پرسد که بنا بر یکی از آن‌ها، پس از تازش اهریمن بر جهان، کیومرث درجا مرده است و بنا بر یکی دیگر از روایت‌ها، کیومرث پس از تازش اهریمن سی سال در جهان زیسته است؛ ولی پاسخ هیرید هیچ بنیاد خردپذیر و خردشکینی ندارد. او (=هیرید پاسخگو) این ناسازگاری را به درک و دریافت دگرشونده‌ی مردم در زمان‌ها و جای‌های گوناگون پیوند می‌زند.

۲۵

در کرده‌ی بیست و پنجم، دین آموز می‌پرسد معنای دو دین‌واژه‌ی «همانند» و «همانندترین»، هنگام برقراری نسبت میان «دین» و دعای «اهونور» چي ست؟ در اینجا هیرید پاسخی درست و سراسر می‌دهد ولی ناگهان تشبیه و همانستگی «مو و سر» را به کار می‌برد که هنوز معنای این تشبیه و همانستگی برای ما روشن نشده است.

۲۶

در کرده‌ی بیست و ششم، دین آموز پرسشمانی دین‌دانشنا سانه (=فقهی) به میان می‌نهد؛ که بنا بر فرمان دین، هر چیز مطهر را می‌باید از مردار مردم و سگ به بازه‌ی سی گام دور نگه داشت؛ ز دیگر سو، چیز مطهر می‌باید از زن دشتان (=حائضه) پانزده گام دور نگه داشته شود؛ پس، دانسته می‌گردد که نجاست مردار مردم و سگ از اندازه‌ی نجاست زن دشتان بیش تر است؛ ولی از سی گام که بیش تر شود، بازگوه، این بار، اندازه‌ی نجاست زن دشتان از مردار مردم و سگ بیش تر می‌شود؛ چرایی این بیش‌تری، به نسبت بازه‌ی سی گام در چي ست؟

هیرید پاسخ‌دهنده، چرایی آن را در چشم‌زخم زن دشتان جست‌وجو می‌کند. تا اینجا، پرسش و پاسخ‌ها به پایان می‌رسد و چیزی نزدیک به چهارصد روایت آغاز می‌شود که همه، دارای سرنامه (=تیتیر) و نوشتار روشن‌گر سرنامه‌اند.

۲۷

درده‌ی بیست و هفتم، هم از نظرگاه فلسفی و هم از نظرگاه باورشناسی بی‌اندازه گران‌سنگ و پراچ است؛ استاد زیر نیز آن را یکی از جدی‌ترین روایت‌های ژروانی کتاب سوم قلمداد کرده است. نوع آسیب‌دیدگی بافت سخن در این روایت بیش‌تر به دستبرد برنویسان و مُنتسَخین و

رونویس‌کنندگان مانند است تا به آسیب‌دیدگیِ زمان‌بر و خودبه‌خود، که بر سرِ هر نوشتاری می‌رود. آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن در دینِ کرد، بویژه کتابِ سوم به اندازه‌ای هست که هر دینِ کرد پڑوهی را به بُن‌بست کشاند.

خواننده‌ای که از خود شکیبایی‌ای فراتر از بیانِ نشان‌دهد و گزارشِ ما یا دیگرِ دینِ کردپڑوهان را تا پایانِ دنباله‌گیری کند، بیننده‌ی بسی ترجمه و گزارشِ گمانورزانه خواهد شد؛ و این نیست مگر به چَم‌وبهانه‌ی آسیب‌دیدگی‌هایِ بافتِ سخن؛ آسیب‌دیدگی‌هایی که بروبارِ کم‌توجهی و کارناشناسیِ سده‌ها و سالیانِ رونویس‌کنندگانِ پیشین است.

گزارشِ پهلویِ کتابِ سومِ دینِ کرد، در سامانِ کنونی‌اش، در چاپِ مَدَن، دربرگیرنده‌ی ۴۰۷ برگ‌نوشته است. در چنین نوشتاری به این اندازه، با چیزی بیش از شش هزار کژنویسی و غلطِ املائی روبه‌رو هستیم.

از این شش هزار کژنویسی که احتمالاً در گذرِ زمان و هنگامِ برنویسی و نسخه‌برداری بر سرِ کتاب رفته است، هزارتاییِ آن، قرائتِ استوار و درستی را برنمی‌تابد.

پڑوهنده‌ای که آوانویسیِ ما را با نوشتارِ پهلویِ برسنجد و روبه‌رو کند، پی‌درپی در برابرِ قرائت و آوانویسیِ واژه‌ها با قرائت‌هایِ دوم و گاه سومِی از یک واژه روبه‌رو می‌شود که می‌تواند همه گمانورزانه و شک‌پذیر باشد. قرائت‌هایِ دوم و گاه سوم هر واژه، پیشنهادی اند و در بخشِ آوانویسی همه را درونِ قلاب [V:] همراه با نمادِ نشانِ «یا»یِ تفصیلی /V آورده‌ایم.

این اندازه از کژنویسی، غلطِ املائی، آسیب‌دیدگی، فزون‌نویسی، جابه‌جانی‌سی، غلط‌هایِ دستوری و جمله‌بندی‌هایِ نادرست، هم از نظرِ بافتِ خِرَدپسندانه‌ی سخن و هم از نگرگاهِ واژه‌سامانی (=نحو) زبانِ پهلوی برایِ یک کتاب در این حجم توجیه‌ناپذیر است.

افزون بر این همه فراپیچیدگیِ متنی، از کتابِ سوم تا نهمِ دینِ کرد با نوشتاریِ سربه‌سر تهی از نشانه‌گذاریِ روبه‌رو هستیم. تا بدانجا که بازشناختِ پایانِ دستوریِ یک جمله یا یک بند با دشواری‌هایِ تشنیکِی (=تکنیکی) ناگشودنی روبه‌رو است.

بر این همه فراپیچیدگی و دشواریِ این را نیز بیافزایم که بیشینه‌ی جملاتِ دینِ کرد، نادارِ کُنشواژه و فعلِ میانین، هنجارین، زیرین و بنیادین است.

تا بدانجا که پڑوهنده‌ی دینِ کرد را وادار به اختراعِ کنشواژه‌ای (=فعلی) اختیاری و دلخواهانه برایِ جمله‌ی درنظر می‌کند.

کرده‌ی بیست و هفتم، همه‌ی این مشکلات را یکجا دارد؛ افزون بر آن، در این روایت با آسیب‌دیدگی آگاهانه و آسیب‌رسانی تعمیدی رونویس‌کنندگان روایت نیز روبه‌رو هستیم. آسیب‌دیدگی‌ای از آن گونه که کار نشانِ سخت‌آیینی (=دگماتیسم) و تعصب‌های انعطاف‌ناپذیر دینی را بر پیشانی دارد.

بگذریم؛ کرده‌ی بیست و هفتم درباره‌ی بافتارِ دوگانه و متضادِ «زمان» بحث می‌کند و درباره‌ی آن اَبَر-نیروی که بافتِ متضادِ «زمان» را با هشت بُن‌ماده‌ی سازنده و مَقوّم بر ساخته‌است. اما سرتاسر کتابِ سوم دینِ کرد در پی استوارکردن این نکته است که اهورامزدا نمی‌تواند خالقِ بدی باشد و نباید هم آفریننده‌ی میثوی تاریکی و بدی انگاشته‌شود؛ حتی یکی از بُن‌انگیزه‌های پایه‌ای نگارش دینِ کرد انگشت‌نهادن بر این گزاره‌ی زیربنای دینِ مزدایی، یعنی «اورمزد، در جایگاه تنها آفریننده‌ی میثوی نیکی» است. ناگهان در این روایت (=کرده‌ی ۲۷ م) نویسنده مدعی می‌شود اهورامزدا بُنِ بدی را آفرید و «زمان» را با آن بُنِ رنگ‌زد (=رَزید) تا جهان هستی به ترازندگی و اعتدال‌رسد.

شاید زُبر بهره از راستی دارد که مدعی است، کرده‌ی بیست و هفتم را کسانی با گرایشِ سخت‌زروانی نوشته‌اند. و سپس ترها، کسانی با گرایش‌های سخت‌وشتوارِ راست‌کیشی (=orthodoxy / آرتا-دخشی) مزدایی، آن را چنانکه باید و ویرایش کرده‌اند.

۲۸

در کرده‌ی بیست و هشتم، نویسنده، بُن‌پاره‌ها و اجزای خودی و بیگانه‌ی ایرانشهر، هم از نگرگاهِ باوریک (=اعتقادی) و هم از نگرگاهِ رأی‌فرمایی (=اداره‌ی امور) را برمی‌شمرد.

۲۹

در کرده‌ی بیست و نهم، نویسنده، بُن‌پاره‌ها و اجزای فکریِ آیین‌های برون‌مرزیِ ایرانشهر را برمی‌شمرد؛ و گوش‌زد می‌کند که نه تنها درباره‌ی ایران این نکته درست است، بلکه هر کشوری می‌باید با آیینِ فکری و اندیشگانی هم‌آوا و هم‌آهنگ با دیرینه‌ی خود رهبری شود.

و نمونه می‌آورد که دین و دولت می‌باید همچون سر و تنی باشد که دارایِ دمسازی و سازگاریِ انداموار و اندامیک (=ارگانیک) است.

۳۰

در کرده‌ی سی‌ام، نویسنده، همه‌ی مردان را با در نظر گرفتنِ دو سنجه دسته‌بندی و ردیف می‌کند: یکی سنجه‌ی سالداری و دودِ دیگر سنجه‌ی هنر و فرهنگ.

یک نکته را بیافزایم که نویسندگان و تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد، در سرتاسر این نامه‌ی گرانسنگ، بحثِ ارسطوییِ فضیلتِ اخلاقی را با واژه‌ی پهلویِ «هَنَر» فرامی‌گویند. ما همه جا این واژه را «هنر»

اخلاقی» یا «هنر نهادی» ترجمه کرده‌ایم؛ بحثِ ارسطوییِ رذائلِ ضدِ اخلاقی را با واژه‌ی پهلوی «آهوگ» فراگفته‌اند که آن را نیز «آهوی اخلاقی» یا «آهوی نهادی» ترجمه کرده‌ایم.

ارسطو، هم در کتابِ «پلیتیکا / سیاست» و هم در «اصول حکومتِ آتن / بُن‌دادهای فرمانفرمایی در آتن»، مجموعه‌ی فضایل اخلاقی را با دانشواژه‌ی یونانی «آرت / ἀρετή» فرامی‌گوید. یکی از برابرهایی معنایی «آرت» یونانی در زبان‌های امروز اروپایی virtue است. واژه‌ی «آرت / art» در زبان‌های اروپایی دگرشدِ زمانیک و تاریخیِ واژه‌ی یونانی «آرت» است.

همین معنا، یعنی معنای فضایل اخلاقی را نویسندگانِ دینِ کرد با دانشواژه‌ی پهلوی «هُنر / hunar» فراگفته‌اند که نشان می‌دهد گزارندگانِ نامه‌های پهلوی، بویژه دینِ کرد، زمانِ برابرگزینی و واژه‌سازی، با ساخت و سیمایِ یونانیِ واژه آشنایی داشته‌اند.

ما، در دینِ کرد، بویژه کتابِ سوم، هر جا با بحثیِ فرزانشورانه (=فلسفی) روبه‌رو شده‌ایم شاهد بوده‌ایم که تدوین‌کنندگانِ کوشیده‌اند برابرهایی به زبانِ پهلوی برای سرواژه‌ی یونانی به کاربرند؛ در برخی روایت‌ها نیز دست به واژه‌سازی زده‌اند. ساخت و پرداختِ برابرهاییِ پهلویِ فرزانشواژه‌ها نشان می‌دهد که گزارندگانِ نامبرده با ساخت و سیمایِ سریانی یا عربیِ واژه بیگانه‌اند. در این روایت (=کرده‌ی سی‌ام)، از این دو سرواژه‌ی پهلوی (= هنر و آهوگ / فضایل و رذایل) در همان معنایِ درنظر بهره‌گیری می‌شود.

در کرده‌ی سی و یکم، نویسنده، به این می‌پردازد که هر کس در کارهایِ نکو و واجب بکوشد حتی اگر به خواسته‌اش نرسد همیشه خرسند از کوشاییِ خود است؛ ولی «مردِ کوشنده در بدی غیر واجب» چنین نیست.

در کرده‌ی سی و دوم، با دو بحثِ بی‌ربط با یکدیگر روبه‌رو می‌شویم؛ البته برابرِ گمان و بازشناختِ ما.

بحثِ نخست به این می‌پردازد که چرا در زندگیِ زمینی، دیده می‌شود مردمِ بد و دیوآیین پشتیبانی می‌شوند و نیکان به حالِ خود رها شده‌اند. پاسخی که نویسنده می‌دهد همانندِ پاسخِ همه‌ی دین‌ها و کیش‌هاست: روزی خواهد رسید که جهانِ مادی بازساخته شود و، میانِ نیکان و بدانِ داورِ پایانی به انجام رسد؛ در آن زمان نیکان به رستگاری می‌رسند و بدان سرافکنده خواهند شد.

در بخشِ دوم همین کرده (=۳۲)، با پایان‌هایِ روایتیِ دیگر روبه‌رو می‌شویم، که بنا بر آن، اگر راست‌گفتاریِ راست‌گفتار حتی به زیانِ پارسایان بیانجامد، از بهرِ آن راست‌گفتاری می‌بایدش ستود.

و اگر دروغِ دروغ‌گو به سودِ پارسایان انجامد، از بهرِ آن دروغ‌گویی نمی‌بایدش ستود.
 در کرده‌ی سی و سوم، نویسنده به این می‌پردازد که بودو باش کدام ایزد مینوی در اندیشه و منشِ مردمانِ آنان را گرایان به ثواب می‌کند و روی‌گردان از گناه. و جایگیریِ کدام دیوِ مینوی در اندیشه و منشِ مردمِ زادگانِ آنان را گرایان به گناه می‌کند و روی‌گردان از ثواب.

۳۳

در کرده‌ی سی و چهارم، نویسنده، به دینِ همراستا با خواست و کامِ ایزد (=مشیتِ الهی) و، آیینِ همراستا با خواست و کامِ مردمِ زادگان می‌پردازد و سنجه‌ی آن را نشان می‌دهد.
 در کرده‌ی سی و پنجم، نویسنده، به نخستین دینِ آور و واپسین دینِ آور انگشتِ سخن می‌نهد.
 نخستین دینِ آور را کیومرث می‌داند و واپسین دینِ آور را سوشیانس.

۳۴

۳۵

برابرِ آن دستگاهِ اندیشگانی که نویسندگانِ دینِ کرد خود را ملزم به دفاع و معرفیِ آن کرده‌اند، نشانگانِ واپسین دینِ آور این است که پس از وی جهان می‌باید پاک و ویژه و بهشتیِ کردار گردد نه اینکه پس از واپسین دینِ آور فساد و کشت و کشتار و کردارهایِ اهریمنِ خواه بیش‌تر شود.

۳۶

در کرده‌ی سی و ششم، نویسنده نه تنها مزدائیان را اندرز می‌دهد که از انیران و دیوپرستان و تبه‌خویان دوری‌گزینند، بلکه سفارش می‌کند از جام و کاسه‌ی آنان هم برایِ خوراک و نوشاک بهره‌نگیرند؛ و حتی جام و کاسه‌ای هم که با دستِ انیران و دیوپرستان پرماسیده شده‌است، با آبِ گرم تطهیر شود.

۳۷

در کرده‌ی سی و هفتم، نویسنده درباره‌ی سه گونه پادشاه سخن می‌گوید:
 پادشاهی که در کارِ شهریار، کشور را با فرمان‌هایِ خود رهبری می‌کند و از زیردستان زای و زوش نمی‌پرسد و راهنمایی نمی‌خواهد. دودیگر، پادشاهی که کشور را هم با فرمان‌هایِ خود و هم با راهنمایی‌هایِ زیردستان رهبری می‌کند. سدیگر، پادشاهی که کشور را بنا به زای و نظرِ زیردستان و بندگانِ بارگاه رهبری می‌کند.

۳۸

در کرده‌ی سی و هشتم، نویسنده، درباره‌ی سرآمدترین و پایدارترین شادی‌ها، و نیز، سرآمدِ همه‌ی رنج‌ها بحث می‌کند.

۳۹

در کرده‌ی سی و نهم، نویسنده درباره‌ی راهی بحث می‌کند که پیمودنِ آن مردمِ زادگان را رستگار می‌کند و راهی که رفتنِ در آن مردمیان را سرافکنده به جهانِ آخرت می‌رساند.

۴۰

در کرده‌ی چهلم، نویسنده به بحثی بسیار گران‌ارج و فرزانه (=فلسفی) می‌نشیند.
 همان بحثِ آشنای «وجود و تجلی وجود». البته اگر خوانشِ ما از این روایت درست باشد.

از بحث «تجلی و وجود» به بحث پسینی بودن و پیشینی بودن «وجود و تجلی وجود» می پردازد. «پسینی بودن و پیشینی بودن وجود و تجلی» دنباله گیری خردآفرین و منطقی بحث «تجلی و وجود» است.

پس از این، با نتیجه ای که به دست می آورد به خردسنجی دین مسیحی می پردازد و پدری و پسری خداوند و پیغمبر را بی درنظرگرفتن نسبت پسینی و پیشینی واری می کند. در کرده ی چهل و یکم، نویسنده بخشش و دهبش خداوندی را برابر سنجه های دین مزدایی تغییرناپذیر می شناساند و می گوید: «ناشدنی است خداوند آنچه را که داده و بخشیده است به بهانه هایی پوچ بازپس گیرد». به سخن دیگر، معنی اراده و خواست و کام یزدانی (=مشیت الهی) انجام هر کار خردناشکبی (=غیر منطقی) نیست.

در سرتاسر دین کرد، مانند همه ی دیگر کیش ها، هیچگاه به این پرسش پاسخ داده نمی شود که چگونه شماری از آموزگاران دین، خواست و کام خداوند را با چارچوب های نظری و منطقی نزد انسان ها برابر گرفته اند و چگونه متقاعد شده اند که حق دارند خواست و کام خدا را در حصار عقل بشری بسنجند.

در کرده ی چهل و دوم، نویسنده، پایگان ها و طبقات به رسمیت شناخته شده را راست می دارد و دین سالاری (=آسرونی) را برترین پایگان های مردمیک می داند و برای این برتری چند چم و گواه را نشان می دهد.

در این روایت با واژه ای روبه رو می شویم که به پیروی از دو مناش، گزارنده ی فرانسوی دین کرد سوم، آن را «مَنوَهَمَد» خوانده و «منش بهمنی» ترجمه کرده ایم.

اگر این خوانش درست باشد، معنی آش این است که دین سالاری (=آسرونی) جایگاهی زمینی برای مینو-دیسه ی (=مُثل) بهمن مینوی است.

برای استوارکرد درستی قرائت خود، از همین کتاب سوم، کرده ی سیصد و سی و یکم یک چم و گواه نیز نشان داده ایم.

در کرده ی چهل و سوم، نویسنده نشان می دهد چه کسانی چگونه می توانند همه ی نیکی های دو جهان را از آن خویش کنند.

در کرده ی چهل و چهارم، نویسنده ی روایت، زمان بهنگام رسیدن ایزدان مینوی، برای سرکوب پتیاره های یورش آورده بر مردمان، را گوشزد می کند.

۴۵

در کرده‌ی چهل و پنجم، خاستگاهِ تباہی‌هایِ جان و تن و چیزها / اعیان / برابر-ایست‌ها نشان‌داده‌می‌شود؛ و نظرگاهِ دسته‌ای از کیشداران را به‌نقد می‌کشد که چرا خداوند را خاستگاهِ تباہی چیزها معرفی می‌کند.

۴۶

در کرده‌ی چهل و ششم، با روایتی سخت آسیب‌دیده و ناخوانا و ترجمه‌ناپذیر و درهم‌ریخته روبه‌رو می‌شویم. کوشش کرده‌ایم با شماره‌زنیِ بندها، میزان آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن را نشان دهیم. ولی بحث، روی هم رفته، بیانِ ثَمّه‌ی شهرآیینی / قانونی است و خویشکاریِ شهریارِ شهر را در برابرِ ثَمّه‌ی جُستارِ مایه‌ی قانونی / دادورانه به میان می‌نهد.

۴۷

نکته‌ی پژوهیدنیِ اینکه در این روایت (= کرده‌ی ۴۶ ام کتاب سوم)، کهن‌ترین مانده‌نوشته‌ای از ادبِ پارسی است که واژه‌ی «بیمارستان / ومارستان» در آن دیده شده است.

۴۸

در کرده‌ی چهل و هفتم، نویسنده، از جهاد در راهِ خدا بحث می‌کند و اینکه در ستیز با چه کسانی و با کدام چَم و بهانه باید جهاد کرد.

۴۹

در کرده‌ی چهل و هشتم، نویسنده، پتیاره‌هایِ تازش‌آورنده بر جهانِ مینوی و گوهرِ درون و تنِ مردمی‌زادگان را برمی‌شمرد؛ هم، راهِ نیروگرفتنِ آن پتیاره‌ها را نشان می‌دهد و هم راهِ نابودی‌شان را.

۵۰

در کرده‌ی چهل و نهم، نویسنده، از ایزدانِ همیارِ مردمان در درازایِ زندگیِ سخت و رنج‌آورِ زمینی سخن می‌راند و اینکه ایزدانِ پاکِ مینوی چه زمانی به یاریِ مردمیان می‌آیند و چه زمانی آرام و قرار می‌گیرند. پس از آن، به خُرده‌سنجی بر دسته‌ای از کیشداران می‌پردازد که چرا فرجامِ کارِ جهان را فروغ‌لطیدنِ بیشینه‌ی گناهکاران در دوزخِ ابدی، آنهم بی هیچ امیدِ رهایی، معرفی می‌کند.

بندِ پایانیِ روایت در بسترِ سخنِ پهلوی آنچنان پیچ‌درپیچ و بغرنج بیان شده است که درستیِ هر ترجمه‌ای را شک‌پذیر می‌کند.

۵۱

در کرده‌ی پنجاهم، نویسنده، به این می‌پردازد که هست و بودِ بدی و خوبی، از نظرِ ارزشی، هست و بودیِ هَرُوپشپانه (=مطلق) نیست. هر اندازه کسی پلّه‌وپایگاهِ مردمانه‌ی بالاتری را داراست، به همان اندازه بدی یا خوبی در هستانِ او پسندیده‌تر یا نکوهیده‌تر خواهد بود.

در اینجا نیز نویسنده دست از نقدِ دسته‌ای از کیشداران نمی‌کشد و این پرسش را به میان می‌نهد که اگر خداوند نیک‌ترین نیکانِ هستی است، چگونه می‌تواند در همان دَمِ خاستگاهِ چیزها و گوهرهایِ بد نیز باشد. زیرا اگر چنین بود، بدیِ خداوند، به انگیزه‌ی برترینی‌اش بر همه‌ی هستی‌داران، سخت‌ترین و تباہ‌کننده‌ترین بدی‌ها می‌شد و این فروزه تنها می‌تواند لایقِ اهریمن باشد نه خدا.

در کرده‌ی پنجاه و یگم، بحثی ارسطویی پی گرفته می‌شود. همانندی کرده‌ی پنجاه و یگم با یکی از دفترهای کتاب «متافیزیک / متاگیتیک» ارسطو از نظر ما انکارناپذیر است. بی‌راه نیست این روایت (= کرده‌ی ۵۱)، بازمانده‌ای از ترجمه‌ی پهلوی آموزه‌ی ارسطو از کتاب نامبرده باشد که از راه دین کرد به دست ما رسیده است. خواننده‌ی پژوهنده را باز می‌گردانیم به کتاب ماندنی و گرانسنگ ارسطو زیر نام «متافیزیک»، دفتر ششم (= اپسیلون).

نویسنده، نخست، هستمندان (= موجودات) را سه دسته می‌داند: یکی، آنی که دارای روان گوه‌رین و نامیراست و کالبد جسمانی / تنانی‌اش غیر مفارق است. مانند امشاسپندان دیدنی و نادیدنی.

یک دسته آنی که روان گوه‌رینش نامیراست و در زندگی زمینی کالبد تنانی‌اش از او جدایی‌پذیر و مفارق است. مانند مردمیان و جانداران نیک.

یک دسته آنی که گوه‌ری میرنده است و کالبد تنانی‌اش مفارق است. مانند دیوان و درندگان و خزندگان اهریمنی.

آن دسته‌ای که در زندگی زمینی دارای کالبدی جداشونده و مفارق است، در جهان بازپسین دارنده‌ی کالبدی آن‌سری و غیر مفارق و نامیرا خواهد شد.

دسته‌ی سوم سربه‌سر به نابودی می‌گراید.

یکی از شگفتی‌های پژوهیدنی این روایت، تعبیر ارسطویی نسبت جنس و نوع است.

هر طبقه به نسبت جنس برتر خود، کالبد تنانی است و برای نوع فرودین‌تر از خود ذات گوه‌رین است. برای نمونه، بهمن امشاسپند، در نسبت با اورمزد و برای اورمزد کالبد تنانی است، برای آفریدگان فرودین‌تر از خود جان گوه‌رین است.

در کرده‌ی پنجاه و دوم، نویسنده از هم‌گنی دادگری و خرد خدادادی (= عقل بالملکه) و دین بهی سخن می‌راند. بنا به نظر نویسنده، به همان اندازه که سه گوه‌ر پیشگفته همگنی و یکدستی دارند، به همان اندازه، «بددینی» و «بی‌نظمی» و «نابخردی» همگن و یکپارچه‌اند.

در کرده‌ی پنجاه و سوم بازنویسی همان کرده‌ی سی و نهم است.

این بازنویسی‌ها سه بار در کتاب سوم دیده می‌شود؛ یعنی شش روایت از روایت‌های چهارصد و بیست و هفت‌گانه‌ی دین کرد، از بنیاد، سه روایت است.

در کرده‌ی پنجاه و چهارم، نویسنده، به این نکته می‌پردازد که هر کس در هر طبقه‌ی مردُمیک (= اجتماعی) که باشد می‌تواند به رستگاری رسد به شرط آنکه خویشکاری و وظیفه‌ی دینی-مردمی خود را به‌درستی انجام دهد.

در کرده‌ی پنجاه و پنجم، دین‌آموز (= طلبه) هفت پرسش از هیربد می‌پرسد که به پرسش و پاسخ‌های فرزنانگانِ نهان‌بین و رازپژوهِ چینی مانند تر است تا به پرسش و پاسخ‌های دین‌پژوهانه؛ از قبیل اینکه ثروتِ راستین کدام است؟ آسودگیِ جان چگونه فراچنگ می‌آید و مانند این.

کرده‌ی پنجاه و ششم، پاسخِ هفت پرسشِ دین‌آموز است که در کرده‌ی پیشین (= ۵۵) به میان نهاده شده است.

در کرده‌ی پنجاه و هفتم، نویسنده، هر گونه افراط و تفریط را دشمنِ دینِ مزدایی می‌شناسد و ذاتِ گوهرینِ دینِ مزدایی را با میانه‌روی برابر می‌گیرد. پس از آن نتیجه می‌گیرد که پی‌آمدِ خردورانه‌ی همه‌ی کارها پیشاپیش با خواستِ دینِ مزدایی برابر است.

در کرده‌ی پنجاه و هشتم، نویسنده، شهریاری بی‌اعتنا به دین را شهریاری‌ای نابسامان می‌شناساند. از بنیاد، پردازندگانِ دینِ کرد نمی‌توانند جز این بیاندیشند؛ حتی پیش‌بینی می‌کنند اگر شهریاریِ پشتیبانِ دین نباشد آن دین سر از بددینی درخواهد آورد.

در کرده‌ی پنجاه و نهم، نویسنده، نیک و نیک‌تر و نیک‌ترین، و، بد و بدتر و بدترین گرایش‌های مردمانه را برمی‌شمرد که همه‌ی آن‌ها در نسبتِ با باورِ جانانه و ژرف به اورمزد شناخته می‌شوند.

کرده‌های شصت، و، شصت و یکم، به گمانِ ما جدی‌ترین بحث‌های عرفانی و رازورانه‌ی دینِ مزدایی را دربردارد؛ در اینجا با بحثِ «انسان، خلیفه‌الله» روبه‌رو می‌شویم.

نخست، نویسنده با این گزاره‌ی زیرین‌بنیاد می‌آغازد که جانِ مردمانِ خداوندگارِ تنِ آنان است. پس از آن، نیروگانِ آهوراییِ فروفرستاده شده برایِ یاریِ مردمان را برمی‌شمرد؛ که اینانند: «خودآگاهی، یاد، هوش و خرد».

پس از آن، از شش اندامه‌ی برونی نام می‌برد که پیونددهنده‌ی دوسویه‌ی درونِ مردمان به جهانِ برونی است.

پس از آن، نشان می‌دهد که اورمزد جهان‌آفرین، تک‌به‌تک، به میانجیِ چند ایزد همیارِ آفرینش در تنِ مردمان حلول می‌کند؛ تنها اگر آدمی به پارساییِ گراید و تن و جانِ خود را برایِ فرود و حلولِ جهان‌آفرین آماده کرده باشد.

۶۱

کرده‌ی شصت و یکم باژگونه‌ی کرده‌ی پیشین (= ۶۰) است. نویسنده زمینه‌ها و پیش‌بایست‌هایی را برمی‌شمرد که بنا بر آن، شخص به تبه‌خویی می‌گراید و تک‌تک اندام‌های تنی و قوای جانی‌اش فرودگاه اهریمن می‌شود.

۶۲

در گزارش ما، در آوانویسی دو کرده‌ی درنظر (=دفتر یکم گزارش در دست)، خواننده می‌تواند پیچازه‌ای (=جدولی) را بباید که آموزه‌ی عرفانی نویسندگان را نشان می‌دهد. در کرده‌ی شصت و دوم، نویسنده، بحث عرفانی و رازپژوهانه‌ی خود را درباب دانش و رامش (=جذبه) دنباله‌گیری می‌کند. بحث نویسنده بر آن است که دانش و رامش (=معرفت و جذبه) دو نیروی جان‌آند که از درون و برون جان را یاری می‌دهند.

۶۳

بند پایانی روایت ترجمه‌ی استواری را برنمی‌تابد، ولی روی هم‌رفته سرتیبه بحث روشن است. کرده‌ی شصت و سوم را می‌توان دنباله‌ی بحث کرده‌ی پیشین (= ۶۲) دانست. نویسنده نشان می‌دهد که حتی در این جهان پتیاره‌زده‌ی آکنده از بیم آمیخته به تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن نیز می‌توان به دانش و رامش دست یافت. در پایان روایت، بحث ارسطویی «نبود مطلق رامش» و «نبود مطلق بیم»، و «نبود مطلق دانش» و «نبود مطلق جهل» در جهان مادی دنبال می‌شود.

۶۴

در کرده‌ی شصت و چهارم با بحث افراط و تفریط دانش و رامش (=معرفت و جذبه) نزد مردم روبه‌رو می‌شویم.

در سراسر دین‌کرد در همه چیز و همه کار، آواز میانه‌روی بلند است. در اینجا (= کرده‌ی ۶۴) نیز نویسنده برای دانش و رامش مرز افراط و تفریط را نشان می‌دهد جز اینکه تفریط در رامش را بحث نمی‌کند؛ و چنین می‌نماید که افراط دانش را ناپسند نمی‌شمرد.

پس از آن، نویسنده، در بخش دوم روایت، پیش‌بایست‌های تباهی‌پذیری بیش از اندازه یا مطلق دانش و رامش را، و، پیش‌بایست‌های جایگزینی آن دو را با متضادشان به بحث می‌گذارد؛ و نشان می‌دهد در چه شرایطی دانش یا رامش ممکن است به ضد خود دگر شود.

۶۵

در کرده‌ی شصت و پنجم، نویسنده چهارگونه مردم را در پیوند با نوع برخوردی که با دین بهی دارند دسته‌بندی می‌کند و داور خود را درباره‌ی آنان فرامی‌گوید.

۶۶

در کرده‌ی شصت و ششم، نویسنده با یک گزاره‌ی زیربنیاد باوریک (=اعتقادی) بحث خود را آغاز می‌کند که بنا بر آن، ستودگان آسمانی همیشه آماده‌ی یاری به مردم‌زادگان اند.

برابرِ باورِ نویسنده، نیرویِ ثواب می‌تواند راهِ رسیدنِ یاری‌های یزدانی را پاک و گشاده دارد؛ گناه راهِ رسیدنِ یاری‌های یزدانی را بسته‌می‌دارد. روی‌کردنِ مردان به گناه و دوری‌گزیدنِ شان از کُرفه (=ثواب) کارنشانانی دوسویه دارد؛ بدین معنی که فرولغزی در گناه و بسته شدنِ راهِ یاریِ ایزدان بر یکدیگر کارآیندی دوسویه دارد.

در کرده‌ی شصت و هفتم، نویسنده معنایی را طلب می‌کند که بازآیادی (=تداعی‌ای) جز سروده‌ی سعدیِ خدایامرز ندارد. نویسنده‌ی روایت، پیشینگی و پیش‌بایستی در هر کاری را از آنِ اندیشه می‌داند.

۶۷

ما ایرانیان، دست‌کم از زبانِ سعدی بر این باوریم که:

اول اندیشه و انگهی گفتار پایبست، آمدست پس دیوار.

در کرده‌ی شصت و هشتم، نویسنده درباره‌ی دو شیوه‌ی فرمانفرمایی و رأی‌فرماییِ زمانه به دستِ سالارِ مردم بحث می‌کند. از همان آغاز بحث شناخته‌می‌گردد که نگریده‌ی نویسنده از دو گونه فرمانفرماییِ زمانه کدام است.

۶۸

اگر دینی ایرانی و شهریاری ایرانی بر سرِ کار است و زمانه، برای ایرانیان، زمانه‌ی سرافرازی و سربلندی و بختیاری است، راهکارهای حکومتی با زمانه‌ای که شهریاری ایرانی از دست‌رفته‌است، جداآیینی دارد با زمانه‌ای که دین ایرانی از زورفرمایی و اقتدار فروافتاده است و زمانه، زمانه‌ی بداقبال و اهریمن‌سالاری و آنیران‌سالاری است. پس از این، نویسنده، سیاهه‌ی بسنده و درازگویانه‌ای را ارائه می‌دهد که بنا بر آن، در هر دوره و زمانه‌ای مردمیان و مردمگاهِ مردمان چگونه راهبری شود.

۶۹

در کرده‌ی شصت و نهم، نویسنده دوباره گرایش عرفانی و رازپژوهانه‌ی خود را فرامی‌نمایاند. در آغاز بحث، برجسته‌ی خویشکاری‌های چهار پایگانِ مردُمیک را برمی‌شمرد.

با اینکه دین‌سالاری و دیناری سرآمد همه‌ی پیشه‌ها و کارهاست، و، با اینکه بازرگانی و تجارت فروترین پیشه‌هاست، اگر بازرگان در چارچوبِ دستورهای اخلاقی دین مزدایی رفتار کنند و دست به کالا-انباری (=احتکار) نزنند و برابرِ بهایِ داوُورانه داد و ستد کنند، کار او حتی از کارِ دین‌سالار (=آشرون) هم سر است.

۷۰

آیا گاهان‌سرایي ثواب دارد؟

اگر ثواب دارد، آیا افرادِ بددین می‌توانند از گاهان‌سرایي بهره‌ای ببرند؟

در کرده‌ی هفتادُم، نویسنده می‌کوشد برابرِ بُن‌باورهایِ خود به پرسمان‌هایِ پیشگفته پاسخ دهد.

در کرده‌ی هفتاد و یگُم، نویسنده شناختِ نشان‌هایِ شش دسته از مردم را نشان می‌دهد:

نیکوترین مردان، نیکوترِ مردان و مردِ نیک؛ و، بدترین مردان و بدترِ مردان و مردِ بد.

در کرده‌ی هفتاد و دوم، نویسنده بحثی همانندِ کرده‌ی هفتاد و یگُم را دربابِ زنان پی می‌گیرد.

زنان را بر چهار دسته بخش می‌کند و سنجهِ شناختِ بهترین و بدترین آنان را به دست می‌دهد.

در کرده‌ی هفتاد و سوم، دیگر باره با بحث و فحوصی ارسطویی روبه‌رو می‌شویم.

بنا به نظرِ نویسنده، که همه جا نظرِ خود را با دینِ مزدایی برابر می‌گیرد، تنابندگان و آفریدگان از

دو راه رهبری می‌شوند و به مقصد می‌رسند؛ هم مقصدهایِ زمینی و هم واپسین پایانگاهِ هستی که

همان فُرشگرد است. همگی تنابندگان، بی‌جان و جاندار، گیاه و جانور، زیر فرمانِ انگیختار

(=غریزه) و سرشتِ نهاده‌شده‌اند. اینان نادارِ نیرویِ اراده‌ی گزینشگرِ آند. با همین نیرویِ انگیختار

است که بُن‌ماده‌ها (=عناصر) به هم برمی‌آیند و کالدها را می‌سازند و دیگر فرارونده‌هایِ گیتیایی

به راه می‌افتد.

در این میان، تنها مردم‌زادگان آند که جدایِ از نیروهایِ انگیختاری و سرشتی، از نیرویِ اراده‌ی

گزینشگر نیز برخوردار آند. این خواست‌و کام‌گزینشگرانه، به مردمانِ پروانه‌ی رهبری بر همه‌ی

آفریدگانِ فرودین‌تر از خود، از نظرِ مرتبه‌ی آفرینشی را می‌دهد؛ و خود و دیگر تنابندگان و آفریدگان

را به پایانگاهِ فرساخته و فراراسته‌ی جهان، یعنی به سَرمَنزلِ مقصود می‌رساند.

این خواست‌و کام‌گزینشگرانه که به مردمانِ ارزانی‌شده‌است، پرتو و بهره‌ای از نیروگانِ

آتر-آسمانی و فلکی است. لَمعه‌ای اَمشاسپندی که در میانِ همگیِ آفریدگانِ غیرِ فلکی تنها به

مردمی‌زادگان فراداده شده‌است.

در پایانِ روایت، نویسنده با این دید و داوری دسته‌ای از کیشداران را به‌زیژاندرِ سنجش می‌برد.

زیرا دسته‌ای از کیشداران هستند که پایانی تباه و تباهنده را برایِ بسیاری از آفریدگان

و عده می‌دهند و آوازدهِ بدفرجامیِ پایانیِ بیشینه‌ی آفریدگان آند.

در کرده‌ی هفتاد و چهارم، نویسنده در باره‌ی لایه‌ها و طبقاتِ سه‌گانه‌ی آسمان بحث می‌کند.

لایه‌ی فرازین و بالایی، لایه‌ای آهورایی و اَمشاسپندی است؛ جایگاهِ نورالانوار است؛

هَرو پَشیانه (=مطلقاً) پاک و ناب و ویژه‌است؛ سرایِ سرود و نیایش و جایگاهِ فُروهرهایِ بی‌آغاز و

انجام و، روشنانِ دیدنی و نادیدنی و برکنار از تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن است.

۷۱

۷۲

۷۳

۷۴

لایه‌ی فرودین، لایه‌ای اهریمنی و دیوی و سرای تیره و تار و جایگاه دروجان و پتیاره‌ها و مطلق درد و رنج و ناشکیبایی و تاریکی و عَسَق و جایگاه دوزخ است.

لایه‌ی میانین، درست در میانجای دو لایه‌ی فرازین و فرودین جای دارد؛ نامش گیتی است و جایگاه نبرد گیهانی و پیکار نیروگان بدی و نیکی، روشنایی و تاریکی است.

پس از این لایه‌بندی، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دیگر باره بُن‌باورهای دسته‌ای از کیشداران را نقد کند. نگریده‌ی نویسنده، دسته‌ای از کیشداران است که برپایی دوزخ و پادافَرَه (=مکافات) جاودانه‌ی مردم‌زادگان را حق می‌انگارند.

بحث و فحص در نظر، در کتاب پهلوی «دادستان دینیک»، پرسش نودم، دنباله‌گیری شده است. خواننده‌ی پژوهنده می‌تواند همانندی روایت دادستان دینیک و دین کرد را در گنجینه‌ی دستنویس‌های پهلوی-اوستایی، دستنویس ت د ۴ الف، برگ‌نوشت ۳۸۶، خط دوم، تا برگ‌نوشت ۳۸۸، خط چهاردهم دنباله‌گیری کند.

کرده‌ی هفتاد و پنجم، برابر گمان و نظر ما، روایتی زروانی است.

بحث بر سر این است که هم ثواب و هم گناه دارنده‌ی شاکله‌ای میتوی‌اند که بر هستی آن دو پیشینگی دارد و پیشین بنیاد است.

تا اینجا بحث با نظرگاهی نابوسیده (=غیر منتظره) روبه‌رو نیستیم؛ اما در بند دوم نویسنده مدعی می‌شود که «اراده» بر آن شده است که ثواب از بُن آفرینشی ثواب بر قوه‌ی اندیشگی مردم در رسد و بزه نیز از بُن آفرینشی بزه در مردمان ریخته‌شود تا زداژمینو (=اهریمن مرگ‌آور) از این راه بتواند در تمشیت و راه‌بری مردمان کارگرباشد.

آیا نوشتار پهلوی دستکاری شده است؟ زیرا بند دوم اینگونه آغاز می‌شود: «مَد(آن) کامیگ» که به معنی «اراده بر آن شده است» می‌باشد.

در کرده‌ی هفتاد و ششم، دوباره با بحث فضایل و رذایل (=هنر و آهوک) روبه‌رو می‌شویم.

نویسنده به شیوه‌ای جاف‌افتاده در کتاب سوم، با گزاره‌ای زیرین بنیاد بحث خود را می‌آغازد:

«همه‌ی هنرهای نهادی (=فضایل) ابزار عقل فطری و خداداد‌اند؛ همه‌ی آهوان نهادی (=رذائل) ابزارهای تلّون‌خواهی کژمنش‌اند».

همه‌ی هنرهای نهادی، در واکاوی و تحلیل پایانی، تجلی سه هنر نهادی‌اند: آرمان‌خواهی، کوشایی و خِرَد دوستی (=فیلولوفیا). ولی هر سه‌ی هنرهای نهادی بنیادین دارای هنرهای نهادی

ملازمی نیز هستند: بی‌باکی با آرمان‌خواهی تلازم و همپیوستگی دارد.

خرسندی و قناعت‌پیشگی با کوشایی ملازم است.

پرس و جوی بی‌وقفه در کارِ دانش نیز با خرددوستی همپیوسته (=ملازم) است.

آهوانِ نهادی (=ردایل) نیز بسیار اند؛ ولی آن‌ها نیز در واکاویِ پایانی بر سه آهویِ نهادی

زیرین‌بنیاد استوار اند: «اندیشش بی‌پایه و اساس»، «آزمندی» و «خوددوستی دمدمانه».

نویسنده در پایانِ روایت بر دسته‌ای از کیشداران خُرده می‌گیرد که چرا مدعی‌اند «رنج و

سرافکندگی و لغزیدنِ مردمان در گناه برآمدِ خواستِ ایزد (=مشیتِ الهی) ست».

در کرده‌ی هفتاد و هفتم، نویسنده در سؤنانه‌ی روایت به بحثِ شناخته‌شده و پراج «هستی و

چیستی / وجود و ماهیت» می‌پردازد.

در نوشتارِ روشنگرانه بحث را با این گزاره می‌آغازد که: «از فرزانش اندازه‌شناسانه‌ی جهان‌آفرین

پرتوی نیز مردمیان را دربرگرفته است».

رنج و کامه‌پرستی (=شهوَت)، بنیانی جدا از بُنِ اهورایی دارند. خِرَدِ خداداد (=عقلِ بالملکه)

یکی از رسولانِ ایزدی برای راهنماییِ مردمان است. با کمکِ خِرَدِ خدادادی است که مردم‌زادگان

می‌توانند میانِ ماهیتِ ایزد و دیو جدایی‌نهند.

در پایانِ روایت، نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا مدعی‌اند: «هم خِرَدِ

خداداد و هم گرایش به کامه‌پرستی، هر دو، رسولانِ ایزدی‌اند؛ یکی برایِ راهنماییِ آنان، یکی برایِ

آزمون و امتحانِ آنان».

کرده‌ی هفتاد و هشتم، در بسترِ سخنِ پهلوی، از نظرِ نثر و سخن‌آرایی دارایِ آرایشی زیباست.

به سخنِ دیگر، نثرِ پهلوی با جمله‌بندیِ بسیار زیبایی آغاز می‌شود و معنیِ آن روی‌هم‌رفته این

است که، «مُشت، نمونه‌ی خروار» است.

در این روایت، نویسنده، سه قانون و مِدادِ فراگیرِ دینِ مزدایی را برمی‌شمرد که بنا بر آن،

آفریدگان در نهادمانِ گیتیایی و اکنون، و، در نهادمانِ پس از مرگ، و، در نهادمانِ روزِ داوری و امدارِ

این سه مِداد (=قانونِ عام)‌اند.

در پایانِ روایت، نویسنده برایِ چندمین بار دسته‌ای از کیشداران را به‌سنجش می‌نهد که چرا

مدعی‌اند: «در روزِ بازپسین بخشیِ بزرگ از تنابندگان رستگار نمی‌شوند و تا خدا خدایی می‌کند

گرفتارِ آتشِ دوزخ خواهند بود».

در کرده‌ی هفتاد و نهم، نویسنده، معیارِ وارسِیِ کرداژنامه‌ی (=نامه‌ی اعمال) مردم را در روزِ داوری برمی‌سنجد.

مردم را از نظرِ کرداژنامه‌ی بازپسین پنج دسته می‌داند. وجهِ خَصَرِ این پنج دسته، سه نیروی ایزدی «خواست» و «دانش» و «توان» است.

نکته‌ی چشمگیر در این روایت و همه‌ی روایت‌های دین‌کرد، بخششِ پایانی همه‌ی تنابندگان است. بی‌آنکه کس یا کسانی در دوزخ ابدی گرفتار آیند. مردم‌زادگان در زمانه‌ی پس از مرگ، به سببِ تبه‌گنی و تبه‌کامی و تبه‌خویی بسا که رنج کشند، ولی روزِ داوری، دوزخی در میان نیست؛ همه بخشیده می‌شوند و اهریمنیان سربه‌سر نیست و نابود می‌شوند.

در کرده‌ی هشتادم، با یکی از درازآهنگ‌ترین روایت‌های کتابِ سوم روبه‌رو می‌شویم. در سرنامه‌ی روایت با واژه‌ای شک‌پذیر روبه‌روایم؛ واژه و نگارشی که هم می‌توان آن را «آهوک» خواند به معنی عیب و عیب‌دانستن؛ و هم می‌توان آن را «ویهانگ» خواند به معنی بُن‌انگیز و بُن‌انگیزه و علت.

بحث، از نظرِ زبان‌آرایی (=نثر) زبانِ پهلوی، با جمله‌ای بسیار سنگین آغاز می‌شود. خواننده ممکن است گزارشِ فارسیِ جمله‌ی آغازین را دریافتنی و روشن تلقی کند؛ ولی ساختمانِ واژه‌آرایی (=نحو) جمله‌بندی در نوشتارِ پهلوی بسیار پیچیده و سنگین بیان شده است. درک و دریافتِ بندِ نخستِ این روایت برای گزارشگرِ کنونی بسیار زمان‌بر بود.

دوستِ جوانم، حسینِ بادامچی، دانشجویِ دوره‌ی دکترایِ حقوقِ اسلامی، در فراگشاییِ پرسمان‌هایِ دادشناسیک، حقوقی و معناییِ دین‌کرد، بویژه این روایت و بندِ نخستِ آن تنها یاریگرِ من بوده است.

نویسنده، پاسبانیِ مردمیان را از پاکِیِ نژادیِ حقِ سرشتین و خداییِ آنان می‌داند. هر چه طبقه‌ی خُویدوَدَه نزدیک‌تر باشد، به همان اندازه پاک‌مانیِ نژادیِ بیش‌تر خواهد بود. تنها راهِ این پاک‌مانیِ دوده و تبار و تخمه و نژاد، خُویدوَدَه است.

خویدوده، دِه‌شانه‌ای از خویش به خویش است.

سه‌گونه پاک‌مانیِ نژادی هست: همپیوندیِ پدر با دختر؛ همپیوندیِ پسر با مادر؛ و، همپیوندیِ بردار با خواهر. هر سه‌ی این همپیوندی‌ها ریشه و خاستگاهِ کهنِ جهانی و کهنِ باوری (=میتولوژیک) دارند. همپیوندیِ پسر و مادر ریشه در همپیوندیِ پیشا-زمانیِ کیومرث و سپندرمذ، >مام

پرورنده‌ی < زمین دارد؛ همپیوندی پدر با دختر ریشه در همپیوندی پیشا-زمانی خدا و سپندرمذ دختر خدا دارد؛ همپیوندی برادر و خواهر ریشه در همپیوندی پیشا-زمانی مَشی و مَشیانه دارد. گفتنی‌ست، در سرتاسر دین کرد، از کتاب سوم تا نهم، و نیز در همه‌ی بُن‌نوشت‌های پهلوی که تا کنون برجای مانده است، نامواژه‌ی «سپندرمذ» با جاینام (=بَدَل) «زَمِیگ / زمین» همراه است. ما، در گزارش خود از دین کرد، هر جا با سخنواره‌ی پهلوی «سپندرمذ، زَمِیگ» روبه‌رو شده‌ایم، به پیروی از استاد کزازی، آن را «سپندرمذ، مام پرورنده‌ی زمین» ترجمه کرده‌ایم. همه‌ی دین‌های سامی نیز بر این باور اند که همگی مردم‌زادگان برآمد خویدوده‌ی برادر و خواهر اند.

از آنجا که دیوان دشمن افزایش شمار مردمان اند، و از آنجا که افزایش شمار مردمان بر و بار خویدوده‌ی است، پس خویدوده‌گری یکی از جدی‌ترین راه‌های مبارزه با دیوان نیز هست. نویسنده حتی از عالم حیوانات برای استوارکرد درستی خویدوده بهره می‌برد. قاطر و سِتْرَوَنی آن را برآمد ناخویدوده‌گری قاطر می‌داند. بر این باور است که هر چه مرد و زنی، از نظر طبقه‌ی خویشی و بستگی، نزدیک‌تر باشند، فروزه‌های هستنی (=ایجابی) بیش‌تری را به فرزندان خود به‌ارث می‌دهند.

از این گذشته، خویدوده‌گری برادر و خواهر و دیگر خویدوده‌گری‌های نزدیک در اندرون خود، مهر و دُوشارم‌های تودرتو و چندلایه‌ای را می‌پروراند.

در میانه‌های روایت، نوشتار پهلوی دچار آسیب‌دیدگی‌های آگاهانه و ناآگاهانه شده است؛ که کار ترجمه و گزارش را با دشواری و سختی روبه‌رو می‌کند. اما سروته بحث روشن است:

زنان بیگانه، هر اندازه که در ناز و نعمت باشند، کم‌ترین کمبودی را در زندگی بر نمی‌تابند و سر از فرمان شوی برمی‌گیرند و کار را به دادگاه داوران می‌کشاند. زنان خودی همه‌ی کمبودهای زندگی را می‌شکینند و دم بر نمی‌آرند و جز در راه رضای شوی قدم از قدم بر نمی‌دارند.

آیا بحث خویدوده‌گری چارچوبی خانوادگی دارد یا چارچوبی به اندازه‌ی یک کشور؟

اگر خوانش دو واژه‌ی خوانده نشده از بستر سخن پهلوی، آنگونه که ما خوانده‌ایم پذیرفته گردد، درستی نظر ما، که چارچوب خویدوده‌گری به بزرگی ده و قبیله و شهر و استان و کشور است، را زورمند می‌گرداند. آن دو واژه‌ی درنظر، قرائت‌های پیشنهادی سُغد و سوریه است، به نمایندگی از مرزهای شرقی و غربی ایران‌شهر.

در میانه‌های روایت، نویسنده می‌کوشد ایرادِ یهودیِ معترض به آیینِ خویدوده‌گری را اینگونه پاسخ‌دهد که در دینِ یهود هم، نشانه‌هایی از خویدوده‌گری دیده شده و به رسمیت شناخته شده است. ما، در کهن‌نامه‌ی سپند تورات، با چند نمونه از خویدوده‌گری پیغمبران با دخترِ خود روبه‌رو شده‌ایم. برابر گزارشِ کهن‌نامه‌ی سپند تورات، سِفرِ برون‌رفتِ اسرائیلیان از مصر (=سفرِ خروج)، کرده‌ی ششم، بند بیست، هارون و موسی، خود، زاده‌ی خویدوده‌اند.

یکی از پیغمبرانِ کهن‌زمان، در خواب، دخترانِ خود را به نوبت، بی‌آنکه بدانند باردار می‌کند تا تبارِ پیمبر پاییده شود (سفرِ آفرینش، کرده‌ی نوزدهم، آیه‌های ۳۰ تا ۳۷).

پس از آن، در سفرِ لاویان، کرده‌ی ۱۸ ام، ممنوعیتِ مطلقی بر خویدوده‌گری بسته می‌شود. شیوه‌ی بیانِ این روایتِ دین‌کرد (=کرده‌ی هشتادم) نشان می‌دهد هیریدِ نویسنده‌ی روایت با همه‌ی گزارش‌هایِ تورات آشنا بوده است. زیرا نظرِ یهودیان، که مدعی‌اند خداوند پس از افزایشِ شمارِ مردمان، به منعِ «خویدوده‌گری / ازدواج با محارم» رأی داده است، را نقد می‌کند.

از این‌ها گذشته، نویسنده‌ی روایت، برای استوارکردِ درستیِ خویدوده‌گری حتی از مکتبیِ فرزانونه، که امروزه به آن نسبی‌گراییِ پوزیتیویستی می‌گوییم، بهره گرفته است؛ زیرا بر این نکته پای می‌فشرد که هر گونه باوری، برخاسته از زمان‌ها و مکان‌هایِ گوناگون است که مردمانِ دارایِ فرهنگ و بینشِ گوناگون را پرورش می‌دهد؛ اینکه قومیِ خویدوده را مردود می‌شمارند برآمدِ بینشِ دگرشونده و متغیرِ بشری است و گر نه در ذاتِ خود هیچ آیینی نه پسندیده است نه آهومند (=عیبناک). این گونه چَم‌ورزی (=استدلال) آشکارا پوزیتیویستی است. نویسنده فراموش می‌کند در روایت‌هایِ سپسین و پیشین، همیشه آموزش داده است که پسندِ متغیرِ بشری ره به بددینی می‌برد و پیروی از پسندِ نامتغیرِ ایزدی راه به بُددینی.

در پایانِ روایت، نویسنده، عقلِ بالملکه و عقلِ مُستفاد را برادر و خواهر می‌شناساند؛ و خودِ ذاتِ دانش را فرزندِ خویدوده‌گری و ازدواجِ عقلِ بالملکه و عقلِ مُستفاد می‌داند. پس از آن، نتیجه می‌گیرد دانشی که خودِ فرزندِ خویدوده است چگونه می‌تواند اصل و بنیانِ خود، یعنی خویدوده، را منتفی بداند. نتیجه آن می‌شود دانشی که رأی به انتفاءِ خویدوده دهد، دانشی دروغین است.

کرده‌ی هشتاد و یکم را «دستورِ نمازِ روزانه / یومیهِ دینِ مزدایی» نام نهاده‌ایم. با این نامگذاری بر آن بوده‌ایم پی‌گرفتِ زمانیک (=تاریخی) بنیان‌هایِ فکرِ باطناً تغییرناپذیر

اندیشه و منش ایرانی را نشان دهیم.

نگریسته‌ی نویسنده را از بند دوم روایت نیک دریافته‌ایم، از این روی به ترجمه‌ای دوپهلوی و گمان‌ورانه بسنده کرده‌ایم. «دعای نیایش و نماز» در این روایت (=کرده‌ی ۸۱) همانندی آشکاری با دعای «نام‌ستایش» در سپندنامه‌ی خُرده‌اوستا دارد. از این روی، در ترجمه‌ی این روایت، از ترجمه و گزارش استاد دکتر حسین وحیدی بهره گرفته‌ام.

در کرده‌ی هشتاد و دوم، دوباره با بحث و فحوصی ارسطویی روبه‌رو می‌شویم.

این نکته را می‌باید در نظر گرفت که نویسندگان دین کرد، منطق، علم‌النفس، فیزیک، متافیزیک و دستگاه اندیشگانی ارسطویی را برای استوارکردن باورهای خود به کار می‌گرفته‌اند. بهره‌گیری و گرایش نویسندگان دین کرد به ارسطو نشان از آن دارد که آنان به چنین نوشته‌هایی به چشم دستگاهی فرساخته و آزار و رسا می‌نگریسته‌اند و آن را رزم‌بازاری کارا در برابر هر گونه نابخردی می‌انگاشته‌اند.

در اینجا نیز چنین است. نویسنده‌ی روایت، دو دسته بُن‌انگیز (=علت) را از یکدیگر بازمی‌شناسد: بُن‌انگیزهای مادی، بُن‌انگیزهای مینوی. هر دوی آن‌ها هم گونه‌ی خوب دارند و هم گونه‌ی بد. هر دوی آن‌ها هم در زمین و هم در آسمان یاری‌دهندگان و ستیزندگانی دارند. به گونه‌ای که هر گاه یکی نیرو بگیرد، دیگری اگر از ستیزندگان باشد کاهیده می‌شود اگر از یاری‌دهندگان باشد نیرو می‌گیرد.

بند پایانی نیز، زمانی که به نویسنده می‌دهد تا دسته‌ای دیگر از کیشداران را به زیرآندرسنجش بَرَد. نویسنده گوشزد می‌کند اگر کس یا کسانی دسته‌بندی پذیرای نظر او را برتابند از دانش راستین بی‌بهره‌اند.

بند پایانی این روایت (=کرده‌ی ۸۲)، نظر ما را مبنی بر اینکه «نویسندگان و پردازندگان دین کرد به منطقیات ارسطو، در مجموع، به چشم دستگاهی فرساخته و رسا می‌نگریسته‌اند»، زورآور می‌کند. در اینجا بایسته می‌دانیم به نکته‌ای واژه‌شناسیک برگردیم.

در دفتر یکم گزارش خود، در بند پایانی این روایت (=۸۲)، واژه‌ای را که «مردمانه» ترجمه کرده‌ایم و در آوانویسی «مردُمیگ» خوانده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش (سوم سده) نوشته آمده است. ولی امروز، خُرده‌سنجانه، در نوشت و خواند خود بازنگریسته‌ایم. احتمال می‌دهیم بتوان واژه و نگارش در نظر را «هُو-شناسیگ» خواند.

با چنین بازنگری ای، معنای سخنواره‌ی درنظر چنین است:

«این دسته از کیشداران، به سبب چنین نادانی ای، از دانش «اصلی» (=هو-شناسیگ / hu-šnā <s>īg) نیز فرومانده‌اند».

۸۳

کرده‌ی هشتاد و سوم، از نظر معنایی، بازگزارِ معنایی کرده‌ی هفتاد و سوم است.

که بنا بر آن، همه‌ی آفریدگان، برابرِ فرزانشِ اندازه‌شناسانه‌ی جهان‌آفرین در هنگامه‌ی آمیختگی جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن، با کمکِ برنامه‌ریزیِ سرشتِ سویی پایانگاهِ آرمانی هستی راه‌برده‌می‌شوند. مردمیان نیز چنین‌اند؛ جز اینکه آنان از نیرویِ اهوراییِ خواستِ آگاهانه (=اراده) نیز برخوردار آند. و با برخورداری از «خواستِ آگاهانه» است که شایستگیِ رهبریِ نبردِ گیاهانی را برکامه‌ی اهریمن دارا هستند.

۸۴

در کرده‌ی هشتاد و چهارم، سخن بر سرِ فرماندهی و سروری و خداوندگاریِ سپندارمینو بر زَدارمینو است. در خداینامه‌ی سپندِ قرآن پی‌درپی با این پرسش که «آیا آنانی که نمی‌دانند با آنانی که می‌دانند برابر آند» (زُمر، ۹)، یا، «آیا بی‌نا و نابینا برابر آند» (انعام، ۵۰) روبه‌رو می‌شویم.

در اینجا نیز معنایی همانند آن به میان نهاده می‌شود. و نتیجه گرفته می‌شود که سپندارمینو به گونه‌ای قطعی بر زَدارمینو فرماندهی و سروری دارد. زیرا زادونهادِ سپندارمینو «افزاینده‌ی و آگاهی» است؛ زادونهادِ زَدارمینو ناآگاهی و نیروکاهی (=کاهش‌دهنده‌ی نیروهایِ اهورایی) است. معنایِ پیشگفته نزدِ فرزندگانِ خاوری و باختری نیز پیشینه دارد؛ برای نمونه:

لایبْنِیتس، فرزانه‌ی نامدارِ آلمانی (۱۶۴۶-۱۷۱۶ پسا-زایش)، خداوند را دارایِ بالاترین میزانِ آگاهی می‌داند و شیطان را ناآزارِ مطلقِ آگاهی و، دارنده‌ی پایین‌ترین اندازه از «مؤناد» می‌شناساند. در کرده‌ی هشتاد و پنجم از دو گونه دین‌دوستی سخن رفته است: دین‌دوستیِ دانشمندانه و آگاهانه، و به زبانِ امروز، تحقیقی؛ و، دین‌دوستیِ متعصبانه و کور و تهی از آگاهی.

۸۵

زیبا اینکه نویسنده‌ی روایت، سختگیریِ متعصبانه و ناآگاهانه‌ی دینی را هم‌مرزِ بددینی می‌شناساند.

۸۶

در کرده‌ی هشتاد و ششم، به سخنی می‌پردازد که به گمانِ ما جستارمیه‌ای در باره‌ی پایانگاه و مقصدِ کوشایی و پرهیزگاریِ فرزندگان است که همان کرفه‌کاری و پارسایی است. ولی به گزارشِ خود دِل‌استوار و پایبند نیستیم. و ترجمه‌ی روایت را با گمانورزی به

پایان برده‌ایم.

۸۷

کرده‌ی هشتاد و هفتم درباره‌ی اندازه‌ی همداستانی شماری از مردمان با دین مزدایی است. کم‌ترین اندازه‌ی همداستانی با دین مزدایی باورمندی ژرف تنها یکی از مردمان با دین مزدایی است؛ بیش‌ترین اندازه‌ی همداستانی با دین مزدایی، باورمندی ژرفانه‌ی همگی مردمان با دین اورمزدی است.

معنایی را که در دل می‌اندازد این است:

«بدنه‌ی دین مزدایی به اندازه‌ی مویی باریک می‌شود ولی هرگز گسسته نمی‌شود».

۸۸

کرده‌ی هشتاد و هشتم درباره‌ی زیرماده‌ای بحث می‌کند که بودوباش آن، دین مزدایی را به بالاترین مرز بالندگی می‌رساند؛ یعنی «میان‌روی». و نیز زیرماده‌ای را باز می‌یابد که به بیش‌ترین اندازه دین مزدایی را به تباهی می‌کشانند و آن «گزافه‌خواهی و کاستی‌کاری» است.

۸۹

در کرده‌ی هشتاد و نهم، نویسنده سفارش می‌کند برای رسیدن به نیک‌انجامی راستین، نظر به خرسندی و قناعت‌پیشگی مرد درویش کنید نه به خرویش آکنده از خواهش و آرزو سیری‌ناپذیر مرد توانگر.

۹۰

در کرده‌ی نودم، نویسنده بحثی چم‌ورزانه را پی می‌گیرد تا درستی این گزاره را استوار کند که، هم پاداش و هم پادافره مردم‌زادگان در پاسخ کرفه‌کاری‌ها یا گنه‌ورزی‌شان از سوی جهان‌آفرین، کاری چم‌آورانه (=مستدل) و خرد‌شکيب است.

۹۱

در کرده‌ی نود و یکم، نویسنده به بحثی می‌پردازد که برای ما هیچ بازبادی (=تداعی‌ای) جز معنای «شفاعت» ندارد. گزاره‌ی آغازین این روایت با بُن‌باورهای فرزانه‌ورانه و حتی رازآورانه‌ی خداجویان مسلمان بسیار نزدیک است: «جهان‌آفرین، نمایان‌جی سرآمد هر میان‌جی است»؛ که برابر است با سخنواره‌ی فرزانه‌ورانه و آشنای «لَا واسطَ علی کُلِّ واسِطٍ».

ولی این نکته را نیز درست می‌دارد که ستایش و سپاس ملائکه‌ی مقرب ابزاری برای سپاس‌گویی از جهان‌آفرین برترین است.

۹۲

کرده‌ی نود و دوم، برابر گمان و بازشناخت ما، سخن‌گوشه‌ای گذشته‌شناسانه (=تاریخی) را دربردارد. دُم خروس بحث و جدلی کلامی (=تئولوژیکال) میان جماعت مؤمنین با پیشوایان دینی‌شان بیرون است.

چنین می‌نماید یورش و تازشی اهریمنانه بر ایران‌زمین، نادرستی پیش‌بینی‌ها و

وعده و وعیدهای دینِ سالاران و شهریاران دینِ پناه را برنمایانده است.

آنان می پرسند: آیا اهورامزدا تازش‌های اهریمنِ خواهانه بر ایرانِ زمین را می پسندد یا نه؟ اگر می پسندد، این پسند، آیا گواهی بر همراهی اهورامزدا با آن تازش اهریمنی است؟ اگر نمی پسندد، چرا در فرایش‌گیری از آن به مؤمنان کمکی نمی کند؟ آیا مزدا اهورا ناتوان از فرایش‌گیری است؟

پاسخ دینِ سالاران روشن است: «إن شاء الله گره است».

کرده‌ی نود و سوم بحثی گران سنگ، از نظرگاهِ کهن‌باورشناسیِ مزدایی، درباره‌ی رویدادِ اهریمنِ خواهانه‌ی زمین‌لرزه است. از نظرِ معناشناسیک، بحثی هم‌تراز با این، در کتابِ پهلویِ «داستانِ دینیک» نیز پی گرفته شده است.

۹۳

نویسنده، نخست، درونِ زمین را مانندِ درونِ تنِ مردمانِ دارایِ راه‌ها و گذرگاه‌هایی می داند. همچنانی که اندرونِ تنِ مردمان، به هر چم و بهانه‌ای، از جمله: بسته شدنِ گذرگاهی، یا تبه‌کامیِ جادوگری، و یا به سببِ ناترازدگیِ آبگونه‌ها (=اخلاط) بیمار می شود، در اندرونِ زمین نیز می توان با آن ناترازدگی‌ها و بسته شدنِ گذرگاه‌ها و مانندِ آن روبه‌رو شد. زلزله یعنی همین. چند نکته در این روایت پذیرایِ رویکرد است.

نخست، به کارگیریِ پیوندیِ ارسطوگرایانه میانِ باد و آتش است؛ چه از نظرِ ترازندگی (=اعتدال) و چه از نظرِ ناترازدگی.

دودِ دیگر، به کارگیریِ فریافتی (=مفهومی) آناکساگوراسی درباره‌ی «اسپرما» می باشد.

پژوهشِ ما در دینِ کرد بویژه کتابِ سوم نشان می دهد هر جا نویسندگان، دانشواژه‌ی پهلویِ «تْهمگ» را به کار برده‌اند، معنایِ آناکساگوراسیِ آن را در اندیشه داشته‌اند.

عرب‌ها معنایِ آناکساگوراسیِ «اسپرما» را با فرزانواژه‌ی «مُتْشاکل» فراگفته‌اند.

در کرده‌ی نود و چهارم، نویسنده چند آرزُ‌آغازِ (=آکسیوم) مسلم، بدیهی، خودآشکار و قطعی، البته برابرِ دستگاهِ یزدان‌شناسیکِ مزدایی، را به میان می نهد. پس از آن، از آن گزاره‌های به گمانِ ما آرزُ‌آغاز / آکسیوم، چند گزاره‌ی دیگر را به شیوه‌ی اقلیدسی برمی آهنجد و برون می کشد.

گزاره‌ی زیرینِ بنیاد (=آکسیوم) گردِ این معنا می چرخد که: «جهانِ آفرین نه می شود و نه می تواند خاستگاه و آفریننده‌ی بدی و زیان و چیزهای نابایستمند باشد».

پس از آن، نویسنده زمانکی می یابد تا دسته‌ای دیگر از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی شده‌اند

۹۴

۹۵

«همه چیز، حتی شیطان و یاورانِ زمینیِ آن، همه و همه، آفریده‌ی ایزد است». کرده‌ی نود و پنجم، دچار درهم‌ریختگی و آسیب‌ی درست‌نانمود (=ناموجه) شده‌است. در نتیجه وادار شدیم ترجمه را پس از بازسازی‌ای گمانورزانه، ولی پدافندپذیر، به انجام رسانیم. سخن بر سر این است که هستومندانِ می‌نوی، یعنی آماشاسپندان و دیوان و یاورانِ زمینی‌شان، یعنی زیندگانِ نیک و خزندگانِ اهریمنی، دارای آنچنان نماد و نشانی هستند که بدانیم آیا آفریده‌ی اورمزد آند یا پاذافریده‌ی بُن‌وگوهری دیگرسان.

۹۶

کرده‌ی نود و هشتم درباره‌ی فرمانرو شهریارِ نیکو و پادشاهیِ بد سخن می‌راند؛ و شناخت‌نشان‌های «زمانه، آشکاری، آغاز و انجام» هر دو را برمی‌شمرد. در پایانِ روایت، نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا پادشاهیِ بد را نیز بخشی از حکمتِ خداوندی در نظر گرفته و شناسانده‌اند.

۹۷

در کرده‌ی نود و هفتم با سوسخنی کوتاه ولی با ارزش از رازپژوهی (=عرفان) مزدایی روبه‌رو می‌شویم. بحث برای ما ایرانیان آشناست: میلِ تن و میلِ جان. نویسنده، در نسبتِ با این دو مفهوم آشنا و نیز در نسبتِ با پیرویِ مردم از دینِ دستور بد یا خوب، مردم را به چهار دسته بخش می‌کند.

۹۸

در بُن‌نوشتِ پهلویِ روایت، با واژه و نگارشیِ روبه‌رو می‌شویم که آن را «هماگ‌داد» خوانده و احتمال داده‌ایم سخنِ گوشه به دین‌نامه یا دادنامه‌ای به همین نام باشد. در کرده‌ی نود و هشتم با بحثِ هنرهای اخلاقی و نهادی (=فضایل) شهریارِ روبه‌رو می‌شویم. بحث بیش‌تر به توصیه می‌ماند تا به آموزه.

چکیده‌ی روایتِ نود و هشتم، آنگونه که ما دریافته‌ایم این است:

شهریار، فرازترین و فرزانه‌ترین مردمان است.

از بهرِ همین فرازینگی‌اش می‌باید فرازترین فضایل یا همان هنرهایِ نهادی را دارا باشد.

از رهگذارِ همراه کردنِ خود با هنرهایِ نهادی، توده‌ی مردم و ویژگان و نژادگان و اشراف را به‌تر رهبری خواهد کرد و خود نیز شهریارِ سودمندتر خواهد بود.

آن هنرهایِ نهادی سه دسته‌اند: یک دسته، هنرهایِ نهادیِ ویژه‌ی روبه‌رو شدنِ با تودگان است؛ یک دسته‌ی آن، هنرهایِ نهادیِ ویژه‌ی روبه‌رو شدنِ با بزرگان است؛ و یک دسته‌ی آن، هنرهایِ نهادی‌ای است که شهریارِ شهر از بهرِ پایدانیِ خویش می‌باید بدیده‌بگیرد.

- ۹۹ کرده‌ی نود و نهم سرشت‌نشان‌های (=خصلت‌های) مردِ توانگر از نظرِ خرد را برمی‌شمرد؛ برای نمونه، کرفه‌کاری و گزینشِ بخردانه و مانند این.
- ۱۰۰ در کرده‌ی صدّم، نویسنده به شایدمندا (=احتمالات)، شدنی‌ها، توانستنی‌ها و ممکنات، و نیز، به نشایدمندا و ناتوانستنی‌ها در نسبت با اورمزد جهان‌آفرین می‌پردازد.
- ۱۰۱ بحث بر سر این است که چه سرشت‌نشانی و چه کار و کرداری شایسته‌ی اورمزد است. کرده‌ی صد و یکّم به هنرهایِ نهادی (=فضایل) آشوزرتشت می‌پردازد. اما آن دسته از هنرهایِ نهادی که به یوبه‌ی آن‌ها، مزدا اهورا آشوزرتشت را برای پیامبری دینِ مزدایی از دیگر مردمی‌زادگان پسندیده‌تر داشته است.
- ۱۰۲ در کرده‌ی صد و دوم، نویسنده به سودِ فراگسترنده و جهانگیرِ دینِ مزدایی در گذشته و اکنون و آینده می‌پردازد.
- ۱۰۳ کرده‌ی صد و سوم بحثِ فرازترین و فرودترین کامه‌ها و تمایلاتِ مردمانه است. برابرِ آموزه‌هایِ دینِ کرد، چه در این روایت چه در روایت‌هایِ دیگر، پارسایی، برترینِ کامه‌هایِ مردمانه است.
- ۱۰۴ در کرده‌ی صد و چهارّم، پسانِ گزیده با یکی دیگر از بحث‌هایِ ژرف‌پژوهانه و رازورانه‌ی (=عرفانی) نویسندگانِ دینِ کرد روبه‌رو می‌شویم. نویسنده از بیماری‌هایِ جان سخن می‌گوید و خودبزرگ‌بینی و خودکم‌بینی را آفت‌هایِ جان و نیز آفت‌هایِ دانشِ راستین برمی‌نمایاند.
- هر دویِ بیماری‌هایِ روانیِ پیشگفته (=خودبزرگ‌بینی و خودکم‌بینی)، بیماری‌هاییِ دروجی، بنا به فراگفتِ نویسنده، نیز هستند.
- نویسنده را درمانِ این دو بیماریِ جان را فروتنی می‌داند.
- این فروتنی حتی در برابرِ کسانی که پایگاهِ طبقاتیِ فروتری دارند ولی در زمینه‌ای از دانش برتری دارند نیز اجراپذیر است.
- آیا روایت‌هاییِ اینچنینی در دینِ کرد، پندنامه‌هایی برای بزرگانِ دین یا شهریار نیست؟
- گمانِ ما این است که دست‌کم در این روایت (=۱۰۴) با پندی برای شاهان روبه‌رو هستیم.
- در کارنامه‌ی گذشته‌نگارِ «تجارِبُ الامم»، ماندگارِ ابوعلی مسکَوِیه رازی، درباره‌ی یزدگردِ پسرِ شاهپور، نویسنده‌ی دانشمند، سخنانی مانند این می‌نویسد:
- «وَ اُسْتَخَفَّ بِكُلِّ عِلْمٍ كَانَ عِنْدَ النَّاسِ، وَ اَحَقَرَّ اَدَابَهُمْ وَ اُسْتَطَالَ بِمَا عِنْدَهُ، وَ كَانَ مَعَ ذَلِكَ مَعْجَبًا، غَلِقًا، سَيِّءَ الْخُلُقِ» (تجارِبُ الامم، ص ۷۷).

نویسنده‌ی تجارب‌الامم در بدگویی از بیماری خودبزرگ‌بینی این شاه جوان هیچ کوتاهی نمی‌کند. همه‌ی سرشت‌نشان‌های بدی که ابن مسکویه به یزدگرد پسر شاهپور نسبت می‌دهد درست همان‌هایی است که نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۰۴) آن‌ها را بیماری‌های دروجی می‌داند.

شگفت این‌که نویسنده‌ی این روایت دین‌کرد توصیه‌می‌کند حرف حق را حتی از کسی که از نظر طبقاتی در پایگانی فروتر است نیز می‌باید شنید و به کار بست. به گونه‌ای که نپذیرفتن حرف حق سخن‌ناشناسی است.

این سخن‌ناشناسی، سربه‌سر، یکی از سرشت‌نشان‌های بدی است که ابن مسکویه به شاه نامبرده نسبت می‌دهد.

۱۰۵

در کرده‌ی صد و پنجم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که برابر گمان و بازشناخت ما از برجاهستی و تقرر میثوی روشنایی، و، نابرجاهستی و عدم تقرر میثوی تاریکی سخن می‌راند. آوانویسی و ترجمه‌ی کرده‌ی درنظر را تا پایان روایت با چنین دید و داوری‌ای پی‌گرفته‌ایم. بند نخست روایت با سخواره‌ای بسیار جدی آغاز می‌شود. ما آن را «ئو-کردگ بویشن» خوانده‌ایم و «وجود بحت بسیط» معنا کرده‌ایم.

نویسنده برای استوارکردن نظر خود، که آن را همه جا با زای و نظر دین مزدایی برابر می‌گیرد، از گزاره‌ای ارسطویی بهره‌می‌گیرد که بنا بر آن، همگی هستندگان، در ساحت آسمانی و قرازمینی، تهی از ضدین بوده‌اند و نادیدنی و نابسودنی.

پس از آن نتیجه‌می‌گیرد که تضاد تنها در ساخت گیتایی سربرمی‌آورد؛ که این نیز فراگفتی ارسطویی است. حتی مدعی می‌شود فروزه‌های «دیدنی و پرماسیدنی» برآمد ساخت گیتایی-مادی است. پس، اگر هستندگان از ساخت گیتایی-مادی برون روند، دیگر بار می‌باید تهی از ضدین و نادیدنی و نابسودنی شوند.

نویسنده در میانه‌ی روایت می‌کوشد به مشکلی به گمان ما فرونگشودنی بپردازد؛ و آن، درست‌نمایی و توجیه «دیدنی و بسودنی شدن گوهر تاریکی» در جهان مادی است.

نویسنده این بغرنجی ناگشودنی فرزانه را اینگونه پاسخ می‌دهد که: «ذات میثوی تاریکی به پدیداری نمی‌رسد بلکه تن پوش عاریتی آن است که آن را پدیدار و نمودار می‌سازد».

اما از این فراتر نمی‌رود و به این پرسش نمی‌پردازد که آیا گن و گوهر (=جنین) آن تن پوش

عاریتی دیوی، خود، برگرفته از ماده‌ی میرنده‌ی سرد و خشک است یا نه؟

اگر چنین است، خود ماده‌ی میرنده‌ی سرد و خشک چگونه به پدیداری رسیده است؟

زیرا نمی‌شود پذیرفت که میثوی تاریکی برای پدیدار شدن از تن پوشی سپندارانه بهره‌برد.

۱۰۶

نویسنده، در کرده‌ی صد و ششم، به بحثی پرداخته که یادآور بحث «تدبیر تن و تدبیر خانه و تدبیر شهر» ارسطو، و پس از وی ابونصر فارابی است.

شش رای و روش (=تدبیر) را نام می‌برد. نخستین آن‌ها خرد خدادادی (=عقل فطری / بالملکه) و واپسین آن‌ها تقاضای عمر کوتاه از خدای است.

اما نویسندگان دین‌کرد همیشه از خدا دراززیوی و دارایی و دارایی‌افزایی را خواسته‌اند؛ چگونه در اینجا تن به کوت‌زیوی (=عمر کوتاه) داده‌اند؟

پاسخ روشن است: اگر دراززیوی باگنه‌ورزی آلوده شود، مرگ از زندگی به‌تر است.

کرده‌ی صد و هفتم درباره‌ی بحث آشنای «تقرب به حضرت حق» است.

۱۰۷

نکته‌ی نوشتارشناسیک درباره‌ی این روایت، جابه‌جایی این روایت از میانه با بخش پایانی روایت هفتاد و چهارم است. سنجانا، نخستین گزارنده‌ی دین‌کرد، چشم‌آگاه این جابه‌جایی شده است. نکته‌ی معنایی مهم درباره‌ی این روایت، تکیه به یکی دیگر از بحث‌های ژرف‌پژوهانه و رازبینانه‌ی دین‌مزدایی، یعنی «دیدن حاق واقع چیزها» است.

پردازندگان دین‌کرد، مانند پیشینیان و پسینیان خود بر این باور‌اند که در همین جهان خاکی نیز می‌توان به دیدن زادونهاد میثوی چیزها (=حاق واقع امور) رسید. اما تنها از رهگذار خوارداشت نیکی‌های گیتیانه‌ای که از نهاد راستین و خدایی خود دورا (=فاصله) گرفته‌اند.

در پایان روایت نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا ایزد را آفریننده‌ی پرده‌ها و حجاب‌های زمینی چشم‌جان معرفی کرده‌اند.

گفتنی است، نویسندگان کتاب سوم، بیش از شصت بار کیشداران را نقد می‌کنند.

نکته‌ی شاینده در این خُرده‌سنجی‌ها این است که آنان بُن‌باورهای خود را خواسته و ناخواسته نشان می‌دهند. در اینجا نیز چنین است: اگر ایزد، آفریننده‌ی حجاب‌ها و رُخ‌پوشه‌های دانش و بینش نیست، پس، ایزد گراینده به آن است که مردمی‌زادگان هر چه بیش‌تر و به‌تر پرده‌های چشم‌جان را بردرند و به بینش برین و، به دیدار با بُن‌راستی (=حضرت حق) نایل آیند.

در کرده‌ی صد و هشتم، نویسنده، بسیار جدی و آشکار به بحث «ماهیت و وجود»

۱۰۸

نزدیک می‌شود؛ ولی هیچ سخنی از پسین بنیادی یا پیشین بنیادی یکی بر دیگری نیست. نخست، از چیستی و چبودی و بُن و گوهر ایزدان سخن می‌گوید؛ دودِیگر، از چیستی و چبودی (=ماهیت) دیوان سخن می‌راند. چیستی و چبودی ایزدان، فره‌ی نیامیخته با تاریکی، دانایی نیامیخته با کژآگاهی و جنبشی میثوانه-سروشانه از نیرویی تباه‌ناپذیر و نایستا است.

چیستی و چبودی دیوان، همه، بازگونه است. ایزدان و دیوان، از نظر وجود مینوی، یکسانی دارند؛ ولی از نظر خویشکاری و ماهیت دیگرسانی دارند.

کرده‌ی صد و نهم، باز سخن بر سر «هستی و چیستی / وجود و ماهیت» است. نویسنده در اینجا نظر خود را درباره‌ی پیشین بنیادی چیستی و چبودی بر هستی و وجود به روشنی فرامی‌گوید. که به گونه‌ای آشکار همان «تقدم ماهیت بر وجود / اصالت ماهیت» است.

ولی روایت دو بخشی است؛ بخش نخست این روایت (=کرده‌ی ۱۰۹) به سودمندترین چیزها برای آفریده‌های نیکوی مینوی و گیتیایی یعنی «دانایی» می‌پردازد.

بحث «دانایی» در دین کرد همیشه برای ما یادآور «عقل اول» / خرد بُن است. اینکه نویسنده زیرماده‌ی «نادانی» را زیان‌بارترین چیزها می‌داند، برآمد سراسر بُن‌باورهای وی است.

همه‌ی آهوان اخلاقی ریشه در نادانی و بدآگاهی دارند. همه‌ی هنرهای نهادی و اخلاقی ریشه در دانایی دارند که خود دانایی ریشه در اورمزد جهان‌آفرین دارد. نویسنده نتیجه می‌گیرد که زیرماده‌ی «دانایی» با چیستی و چبودی ایزد یکساخت و یکپارچه است.

پس، ماهیت دانایی ایزدی تعیین‌کننده‌ی وجود ایزدی است. شگفت‌زده نشوید؛ ما خودسرانه گزارش نکرده‌ایم؛ این بحث سراسرانه در بُن‌نوشت پهلوی دنبال شده است.

هستی و وجود ایزدی تعیین‌کننده‌ی خویشکاری و چیستی و ماهیت ایزدانی نیست؛ زیرا از نظر هستی مینوی ایزدان و دیوان یکسانی دارند؛ و اگر هستی مینوی آن دو تعیین‌کننده‌ی ماهیت آن دو می‌بود، دارای دو ماهیت از بنیاد ناسازگار نمی‌شدند.

حتی راوی می‌نویسد: «چیستی و چبودی ایزد است که می‌شاید در سیمای هستندگی بسامان شود». نویسنده آشکارا حتی هستی ایزدی ایزد را در سنجش با چیستی وی پسینی می‌شمارد.

خوش‌تر آن است خواننده‌ی پژوهنده، سرتاسر گزارش ما را با شکیبایی پی‌گیرد. این روایت (=کرده‌ی ۱۰۹) نشان می‌دهد که نویسندگان به گونه‌ای ژرف، از پی‌آمدهای خِرَدورانه‌ی ثنویتِ خود آگاهی داشته‌اند؛ زیرا نیک می‌دانند اگر گوهرینگی، نخستینی، بُنداری و اصالت را به «وجود» دهند، می‌باید پیشاپیش «تکبُّنِ باور / وحدتِ وجودی» بوده باشند؛ تا پس از آن، پی‌آمدها و وابسته‌های منطقی و خِرَدآفریده‌ی آن را بپذیرند.

در پایانِ روایت، نویسنده دیگر باره زمان‌کی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را به زیراندزِ سنجش‌برد، که چرا مدعی‌اند «ایزد، مؤسسِ بدی و پی‌ریزِ آیینِ بزه‌کاری میانِ مردم است». آشکار است که نویسنده، به پیروی از بُن‌باورهای خود، نمی‌پذیرد «شرّ» و «بودوباشِ شرّ» بخشی از پیش‌نمون و طرحِ آفرینشیِ خداوند باشد.

روی‌هم‌رفته، بحثِ کرده‌ی صد و نهم بسیار استوارسان و جدی است؛ و به همان اندازه پذیرای واکاوی و آناکاوِ (=آنالیز / آنالیتیک) جدی از سویِ استادانِ فن است.

در کرده‌ی صد و دهم، نویسنده، خواستن و یافتنِ ثواب، و نیز، نخواستن و نیافتنِ آن را چهار دسته می‌داند: کسی که خواهنده‌ی ثواب است و آن را می‌یابد تا پایان. در بخشِ دومِ روایت (=کرده‌ی ۱۱۰)، بحث بر سرِ کسانی است که در گنه‌ورزی غلطیده‌اند ولی در پایان، رستگار می‌شوند.

نکته‌ی مهم درباره‌ی این روایت و دیگر روایت‌های دین‌کرد که به این بحث پرداخته‌اند، راستداشت و استوارکردِ رستگاریِ پایانیِ همه‌ی تنابندگان، بویژه گناهکاران است.

بنا به آموزه‌های دین‌کرد، تنها افراسیابِ نیمی‌دیو-نیمی‌مردم است که رویِ رستگاری نمی‌بیند. تنی چند از دین‌کردشناسانِ اروپایی این معنا را پیروی از رستگاریِ مسیحی‌گروانه نمایانده‌اند؛ ولی راستش این است که برابرِ بُن‌باورهایِ مزدایی، آنگونه که دین‌کردنویسان تفسیر کرده‌اند، جز رستگاریِ پایانیِ راهی دیگر فرا راهِ آفریدگان نیست. حقِ مطلب این است که یهودی‌گرو و اَپسین و مسیحی‌گروی را، دست‌کم در این مُستازمایه، پیروِ بُن‌باورهایِ مزدایی فرابنماییم.

کرده‌ی صد و یازدهم، مردم را از آفرینش بر چهار دسته بخش می‌کند. سنجه‌ی هر چهار دسته در نسبتِ با بهره‌مندی از خِرَد و غلطیدن یا نغلطیدن به دامنِ گناه است.

پس از آن، سرنوشتِ هر دسته از مردم را برمی‌گوید.

برایِ بندِ سوم (=برابرِ شماره‌زنیِ ما)، سه گونه ترجمه نشان داده‌ایم؛ که هر سه تایِ آن گمان‌ورزانه

است، و بسا، انگاردنی و ناراست.

کرده‌ی صد و دوازدهم، دربرگیر بیست جستارمیه (=مطلب) در باب باران است.

باران را الهه‌ای فروفرستاده از سوی ایزد می‌شناساند که برای فراپیش‌گیری از خشکی اهریمنی فروفرستاده می‌شود. بند سوم را با بحثی ارسطویی می‌آغازد که آن بحث امروزه نزد ما به «حرکت طبیعی و قسری» نامزد است. اما دلاهنگ نویسنده این نیست که بحث حرکت طبیعی یا قسری را آموزش دهد. آماج او همه بهره‌گیری از این بحث به یوبه‌ی استوارکردن باورهای خود است.

نویسنده به شیوه‌ای سخن می‌گوید که انگار خواننده می‌داند حرکت بخار آب رو به فضا حرکتی سرشت‌آهنگ و طبیعی است و فرود باران از آسمان به زمین حرکتی سرشت‌ستیزانه و غیر طبیعی است و قسری. البته در کرده‌ی یکصد و هشتاد و هفتم بحث را روشن‌تر پی می‌گیرد و نشان می‌دهد که بن‌ماده‌های چهارگانه (=عناصر اربعه) هر کدام رو سوی میانجای جهانی خود دارند. ولی در اینجا چنین نیست.

سخنواره‌ی «حرکت طبیعی» را با دانشواژه‌ی پهلوی «خود-چیهر» نشان می‌دهد؛ حرکت قسری را با فرزانواژه‌ی پهلوی «ب-چیهر» معنی می‌کند. آشکار است که نویسنده‌ی روایت برای بیان معنای در نظر خود دست به واژه‌سازی زده است.

اما آیا از عربی به پهلوی ترجمه کرده یا از یونانی به پهلوی؟

ارسطو در فرزان‌نامه‌ی ماندنی خود، «گیتیک / فیزیک»، آنچه را که ما امروزه به آن حرکت طبیعی می‌گوییم، با فرزانواژه‌ی یونانی «فوزین»، و آنچه را که ما امروزه، به پیروی از پور سینا و دیگران، حرکت قسری می‌نامیم، با فرزانواژه‌ی یونانی «پارا-فوزین» فرامی‌گوید.

آشکار است که نویسنده‌ی این روایت دین‌کرد با ساخت و سیمای یونانی دو واژه‌ی درنظر آشنا بوده‌است؛ نوع واژه‌سازی او نشان می‌دهد که با ساخت و سیمای عربی واژه بیگانه است.

بگذریم؛ حرکت آب را رو به بالا، جنبندگی‌ای جبری، سرشت‌ستیزانه و غیر طبیعی و قسری می‌داند؛ زیرا میانجای و مرکز جهانی آب، دریای وُروکش است نه فلک آسمان. فرودگرفتن آب باران را از آسمان‌پایه به زمین برآمد حرکتی طبیعی، یا برابر گزارش ما، سرشت‌آهنگانه می‌داند.

به زور، بخار و دمه‌ی دریاها تا به ابرپایه بالا برده می‌شود. چند رای فرمای (=مدیر) آسمانی آب باران را بر زمین فرومی‌باراند؛ سرآمد آنان ستاره‌ی «تیشتر» است.

در بند یازدهم روایت، برابر شماره‌زنی ما، از فره‌ی دین و شهریار و نیز اژدو پسر و آناهید

نام برده می شود که در بالا بردن سرشت ستیزانه و قسری آب به فضا دست اندرکار اند.
در این بند (=بند یازده روایت) از همکاری آتش برای واداشتن آب به حرکتی قسری نیز سخن به میان آمده است.

برابر دستگاه حرکت شناسی ارسطو، حرکت آتش روبه بالا حرکتی سرشتین، سرشت آهنگانه و طبیعی است. به زبان خود او، متناسب با فوزین آتش است.
بند یازده این روایت، به گمان ما، آنهاً به چم و بهانه عبارت تاریک نمایی «همکاری آتش برای هرچه بالاتر بردن آب به فضا» تاریک نما ست و نیاز به روشن نویسی دارد.

امروز گمان می کنیم نظر نویسنده درباره ی «همکاری آتش برای هرچه بالاتر بردن آب به فضا» با معنی پیشگفته برای دو گونه حرکت پیوند منطقی و بجا دارد. زیرا حرکت آب به بالا سرشت ستیزانه است ولی برای آتش حرکتی سرشت آهنگانه است؛ پس، ایزدان همیار خداوند در کار باران سازی، از نیروی حرکتی سرشت آهنگانه ی آتش سوی فضا برای بالاتر بردن قسری آب بهره می گیرند.
خلاصه، بکارگیری فرزانه ها و فرایافته های ارسطویی برای استوارکرد و آناکروی (=آنالیتیک) دستگاه اندیشگانی مزدایی را نویسندگان دین کرد با چیره دستی و زبهروشی بسیار به انجام رسانیده اند.
در دو بند پایانی روایت، بیننده ی جابه جانی های ویرانگریم که تا توانسته ایم، در ترجمه از آن پرهیخته ایم. ترجمه ی خود را برابر بازشناخت خود به انجام رسانده ایم.

۱۱۳

در کرده ی صد و سیزدهم، نویسنده چهار دسته از مردمان را در سنجش با کسب دانش و بینش فرازین می شناساند؛ و روشن می کند که چرا برخی به بینش و دانش راستین می رسند و برخی کسان نمی رسند.

۱۱۴

در کرده ی صد و چهاردهم با بحثی فرزانه درباره ی جوهر و عرض برمی خوریم.
نویسنده در پرتو آن بحث، نخست، «از حیث افتادن / مَرگَینَدن / فساد» را معنی می کند؛ و می گوید: «از حیث افتادن» برابر نیست شوندگی (=اَنهَسْتِنِیدَن / اَنهَسْتَنگَرِیه) مطلق نیست. البته از این بحث برای واژدن، و، استوارکرد پوچی نظر مانی گرایان، که در اینجا آنان را زندیق می نامد، بهره می گیرد.

نویسنده به این نکته نمی پردازد که آیا گزاره ی بالا دربرگیر زدارمینو (=اهریمن) نیز می گردد یا نه؟
به سخن دیگر، برابر نظر نویسنده، از حیث افتادن و ناکارآمد شدن زدارمینو برابر نیست شوندگی مطلق زدارمینو نخواهد بود.

چنین می‌نماید برای نویسنده در اینجا، مهم این است که نظرِ مانی‌گرا (=زندیق) وازده‌شود؛ و پی‌آمدهای خِرَدشکیب یا خِرَدناشکیبِ خودِ بحثِ مهم نیست.

بنا به فراگفتِ نویسنده، مانی در جایی گفته است: «در پایانِ کارِ جهان، تاریکیِ اهریمنی در نوزدانی از روشنائی گرفتار خواهد آمد».

پیوند دادنِ بحثِ نیست‌ناشوندگیِ مطلقِ چیزها و ازحیث‌افتادنِ چیزها با نظرِ ادعاییِ پیشگفته از سویِ مانی‌گرایان نیاز به پژوهش و حتی درست‌نمایی (=توجیه) دارد.

تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد همه جا پیش‌تازِ بحثیِ فرزانه‌واره و چَم‌ورزانه اند؛ ولی گاه دیده‌می‌شود به ثوابِ نقدِ بیش‌تر پایبندآند تا به سخن‌ورزیِ چَم‌آورانه (=مستدل). نکته‌ای که امروزِ روز نیز دایمِ گلوئیِ بحث را می‌فشرد.

بودوباشِ چند سُرَواژه‌یِ فرزانه‌واره در این روایت (=کرده‌یِ ۱۱۴) پژوهیدنی است. در کرده‌یِ صد و پانزدهم، نویسنده به این می‌پردازد که چگونه می‌توان کارها را نیکو به‌انجام‌رساند. که البته رهنمودی برای شهریاران است.

۱۱۵

سفارشِ نویسنده در دو سخنواره‌یِ «رازداری» و «وقت‌شناسی» گزیده گردیده است. کرده‌یِ صد و شانزدهم از نگرگاهِ کهن‌باورشناسی (=اسطوره‌شناسی) بسی پر ارج است. در این روایت (=کرده‌یِ ۱۱۶)، سه ایزدِ پاسبانِ هوش و خِرَد، یکی میانِ ستودگانِ مینوی، یکی میانِ نیروهایِ سرشتی، و، یکی میانِ ماده‌هایِ گیتیایی، برشنا‌سازده می‌شود.

۱۱۶

گزارش و آوانویسیِ ما از این روایت، از بنیاد، با گزارشِ دیگرِ دین‌کردشناسانِ جداسان است. نکته‌یِ شایایِ دیگر در این روایت، پی‌آمدِ نیکِ باهم‌آییِ سه ایزدِ پیشگفته، و، پی‌آمدِ بدِ جداشوندگیِ یکی از سه ایزدِ پیشگفته در نهادِ مردمی‌زادگان است.

۱۱۷

کرده‌یِ صد و هفدهم از سُر‌سخنانیِ نام‌می‌برد که پیروی و آویزه‌یِ گوش‌نهادنِ آن‌ها ما را سویِ بی‌گناهی و پارساییِ می‌برد؛ یکی، گرایشِ مردم به پاکی و پارسایی است، یکی هم پسندِ آزادِ کامانه بر گرایشِ از ژرفایِ جانِ مردم به پاکی و پارسایی است.

در پایانِ روایت، نویسنده بحثِ خود را با دعایِ هیرید «بُخت‌آفرید» استوارتر می‌کند.

۱۱۸

در کرده‌یِ صد و هیزدهم، نویسنده نشان می‌دهد که مردِ شایسته‌یِ شهریارِ چگونه می‌تواند تاج‌وتختی برایِ خود دست‌وپا کند. بایاترینِ آن شیوه‌ها آرایش‌دادنِ سپاهِ پاسدارانِ دین است. در پایانِ روایت، نویسنده نگرگاهِ خود را با آیه‌ای از مینوی‌نامه‌یِ سپندِ اوستا استوارتر می‌کند.

۱۱۹

در کرده‌ی صد و نوزدهم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که استوارداشتِ درستیِ آن یکی از چَم و بهانه‌های تدوینِ دینِ کرد بوده است؛ و آن، سخن‌ورزیِ دربابِ دوئنی بودنِ مطلقِ جهانِ آکنده از نیک و بد است. سرّنامه‌ی روایتِ درنظر چنین است:

«در باره‌ی آشکاریِ بنیادهایِ دوگانه‌ی آفرینش؛ از آن رو که کاروبارهایِ بد و خوبِ اینِ جهانی بیش از یک بُن دارند».

۱۲۰

نویسنده می‌کوشد با نمونه‌آوری از جهان، درستیِ نگرگاهِ خود و یارانِ خود را استوار کند. در کرده‌ی صد و بیستم بحث بر سرِ برترین معجزه‌ی اورمزدِ جهان‌آفرین است. بازگونه‌ی امروز که اثباتِ گرایِ پوزیتیویستی معنا و جان‌مایه‌ی «شگفتی» را از همه چیز حتی زیبایی و هنر برگرفته و زوده است، برایِ نویسندگانِ دینِ کرد، همه چیزِ آفرینشِ خداوندی شگفت و شگفتی‌آفرین و مایه‌ی شگفتی است.

۱۲۱

حتی عادی‌ترین کردوکارهایِ جهان، عادی برایِ ذهنِ ابتدایی است؛ و گر نه، اندیشگیِ پر جوش و خروش و جست‌وجوگر در جهانِ آفریده‌ی مزداهورا به هیچ چیزی با دیدِ عادی نمی‌نگرد. اما هیچ یک از شگفتی‌آفرینی‌هایِ اورمزدِ جهان‌آفرین با هستی‌پذیریِ شهریارِ فرزانه‌ی دین‌پناه دین‌پاسِ برابریِ نتواند کرد. در سرتاسرِ دینِ کرد، شهریار، البته با فرزوه‌هایِ پیشگفته، برترینِ تنابندگان است. نویسنده‌ی روایت در اینجا نیز برایِ استوارداشتِ نظرِ خود، گام‌به‌گام پیش می‌رود. در کرده‌ی صد و بیست و یکم، نویسنده درباره‌ی «اراده» و «اندازه‌شناسی» اورمزد بحث می‌کند. در نظرِ نویسنده، قدرتِ اندازه‌شناسیِ ایزد، در واکاویِ پایانی، بنیادشده بر خِردِ همه‌آگاهِ وی است. خِردی که تنها پایانِ نیک‌فرجامانه‌ای را برایِ تنابندگان رقم‌زده است.

۱۲۲

در اینجا نیز، نویسنده، با بهره‌گیری از پی‌آمدهایِ بحثِ خود، دسته‌ای از کیشداران را نقد می‌کند که چرا مدعی‌اند: «زیان‌گسترنده در بساطِ جهان، بخشی از طرحِ آفرینشیِ خداوند است». کرده‌ی صد و بیست و دوم بحثی گسترده درباره‌ی به‌دینی و بددینی و نیز، خاستگاه، شیوه‌ی آشکاری، شیوه‌ی رواجِ به‌دینی و بددینی و، بروبار و سود و زیانِ آن دو است.

نویسنده، در آغازِ سخن‌ورزیِ خود، دینِ بهی را هم‌ارزِ خِردِ خدادادی می‌شناساند. تا بدانجا که سرشت‌نشان‌هایِ خِردِ خدادادی و دینِ بهی یکی‌اند و هر دو برآمدِ تخمه‌ی بهمن و سپندارمینو است.

بددینی همگن با شهوتِ تباهنده است و از همه نظر، بازگونه‌ی سرشت و ساختِ به‌دینی است و

ریشه در زداژمینو و دیو اکومن دارد.

در بند پایانی روایت بر دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا «برای جهان تنها یک بُن آفریننده» می‌شناسند و همه‌ی امور متضاد را از یک بُن انگاشته‌اند.

۱۲۳

در کرده‌ی صد و بیست و سوم، با بحث و فحصی جدی و فرزانه روبه‌رو می‌شویم که در آن، نویسنده با دست‌و‌دل‌بازی در بهره‌گیری از فرایافت‌های (=مفاهیم) ارسطویی، کیهان‌شناسی و یژه‌ی خود را پی‌ریزی یا دست‌گم معرفی می‌کند.

در این روایت به گونه‌ای گسترده‌تر از دیگر روایت‌ها، بحثِ اِشراقِی «طبیقاتِ نور و ظلمت» به میان‌نهاد می‌شود؛ بحثی که بُن‌مایه‌های حکمتِ اِشراقِی سهروردی یکسره بر آن است.

کشفِ این نکته‌ی گران‌سنگ و شایا در دینِ کرد سوم نخستین بار به دستِ ما انجام‌پذیرفته‌است.

کرده‌ی صد و بیست و سوم، از چهار جُستارِ مایه‌ی کلان بحث می‌کند:

یکی، جُستارِ مایه‌ی آفرینشِ جهانِ مادی است؛ که نویسنده در این بخش به سیزده پرسش پاسخ می‌دهد.

دو دیگر، جُستارِ مایه‌ی «بودوباشِ قوای مینوی در جهانِ مادی» است. این گزاره ما را به یادِ بحثِ میکسیسِ افلاطون می‌اندازد. نویسنده در اینجا نیز به هفت پرسش پاسخ می‌دهد.

سدیگر، جُستارِ مایه‌ی آفریده‌های گیتیایی است. نویسنده در این بخش به شش پرسش پاسخ می‌دهد.

چهارم، جُستارِ مایه‌ی جهانِ ولی همه‌سویانه است. نویسنده در این بخش به سه پرسش پاسخ می‌دهد؛ دو تایِ این پرسش‌ها در گستره‌ی فیزیکِ ارسطویی است؛ واپسین پرسش به غایت‌شناسی (=فرجام‌شناسی) پیوند دارد.

چند نکته‌ی آزارنده در این روایت (=کرده‌ی ۱۲۳) نیز به چشم می‌خورد؛ از جمله: درهم‌ریختگی و جابه‌جاییِ پرسش و پاسخ‌ها در سنجشِ با آرایشِ پرسش‌های سرنامه‌ی روایت، و، هست‌و‌بودِ واژه‌های خوانده‌نشده و نیز فرزانه‌های ترجمه‌ناپذیر، و، افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن.

در این روایت، «گیتی، هستندگیِ هستی در سامانِ تنانی» معنا می‌شود.

در دینِ کرد، هیچ مرزِ قاطعی میانِ مینو و گیتی نیست. گیتی، همان مینویِ دیدنی و بسودنی است.

اورمزد جهانِ آفرین دست‌اندرکارِ گسترده‌ی بساطِ گیتی و جهانِ آفرینش است. زَداژمینو باژگونه‌ی اورمزد در کارِ پیشگیری از گسترشِ بساطِ آفرینش است و بر آن فشاری خُردکننده و قابض و تنگ‌کننده وارد می‌کند. نویسندگانِ دینِ کرد، این پاژفروزیِ اهریمنی را با سَرواژه‌ی پهلوی «اویشتاب» فراگفته‌اند. واژه‌ی «شتاب» فارسیِ پی‌گرفتِ زمانیِ همین واژه‌ی پهلوی است.

ما، در گزارشِ خود از دینِ کرد، سَرواژه‌ی پهلوی درنظر را همراه با شرح، «فشارِ قابض و دردآورِ اهریمن به انگیزه‌ی فراپیشگیری از گسترشِ جهان» ترجمه و تفسیر کرده‌ایم.

پس، خویشکاریِ آفرینش، واپس‌راندنِ فشارِ دردآورِ اهریمن از جهان است.

گزاره‌ی بالا، یکی از جدی‌ترین و شایع‌ترین ارژا‌آغازهای اُنتولوژیک (=وجودشناسی) دینِ مزدایی برابرِ فراخ‌ترنویسیِ نویسندگانِ دینِ کرد است.

پس از این، نویسنده، درباره‌ی مرزِ جهانِ مادی، جرثومه‌ی فلکیِ گیتی، نخستین دیسه‌ها (=صُور) در فراروندِ پرداختِ مادیِ جهان، بُن‌ماده‌های چهارگانه، و، دومین و سومین و واپسین دیسه‌ی هستی‌پذیرفته در جهانِ مادی، چراییِ سریه‌آشفته‌گیِ گذاردنِ هستندگانِ ساحتِ مادی، جداسانیِ اخلاط / آمیغ / آگونه‌ی جهان، بازآراییِ فرآراسته‌تر و رساترِ جهانِ مادی، تِرادِیسیِ نیروگانِ ساحتِ مینوی به ساحتِ مادی، مرز و سامانِ جهانِ مینوی، شیوه‌ی سامان‌دهیِ جهانِ مینوی بر جهانِ مادی، همانستی و جدانستیِ مینویِ روان و وَخْش و فَرَوَهَر و سرشت، هستی و زادونهادِ ستودگانِ آسمانی، هستی و زادونهادِ دیوان، همانستی و جدایستیِ ایزدان و دیوان، گوهرِ مینویِ ایزدان و دیوان، روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو، شیوه‌ی سامانیشِ هر یک، شمارگانِ آفریده‌های گیتیایی، ترتیب و آرایشِ آفریده شدنِ آفریده‌ها، تازشِ آبِ فُلکی (که مطلقاً صبغه‌ای ارسطویی دارد)، آفریده‌ی سرآمدِ آفریدگان، خاستگاهِ عیب‌ناکی و آه‌مندشدنِ جهان، پاک‌شدنِ دیگرباره‌ی جهان از آلودگیِ اهریمن، خاستگاهِ انرژیِ حرکتیِ جهان (که این نیز رنگ و بوی ارسطویی دارد)، پایان‌نوشت و بازه‌ی زمانیِ جهانِ مادی، و، فرجامِ جهان که همان رسیدن به کمالِ مطلق است، را به شیوه‌ی گزینِ گوییِ ویژه‌ی خود خامه‌فرسایی می‌کند.

در بخشِ سومِ روایت، پس از بندهای پنج و شش، برابرِ شماره‌زنیِ ما، ناگهان با بحثیِ روبه‌رو می‌شویم که به بنیادِ جهان، یعنی آن «روشناییِ ناپیدا کرانه» پرداخته‌است. نویسنده، در پیِ این نابه‌جانویسی، بسانِ گزیده، طبقاتِ چهارگانه‌ی نور / روشنا / شید را برمی‌شمرد و سربرکشیدنِ هر زینه را از زینه‌ی پیش از خود به‌روشنی فرامی‌گوید. بحثی که پس از این، با نمونه‌ی فرساخته‌تر و

سراست تر آن، فقط در کتاب «فرزانشِ فره‌مندی / حکمةُ الاشراق» روبه‌رو می‌شویم.

به شیوه‌ای خام‌اندیشانه، با بحثِ وجود و ماهیت نیز روبه‌رو ایم.

بحث و فحصری که سپس تر بسی گسترده و ژرف، تنها نزد فرزندگانِ مسلمانِ ایرانی دیده می‌شود. برای نویسندگانِ دینِ کرد، ایزدان و دیوان، از نظرِ وجودِ مینوی یکسانی دارند؛ از نظرِ خویشکاریِ آسمانی، جداگوه‌ری دارند. از بنیاد، اشتراکِ دیوان و ایزدان در وجودِ مینوی است؛ افتراقِ آنان در افتراقِ خویشکاریِ آنان است. این اشتراک و افتراقِ وجود و ماهیت، در بحثِ نیروهای چهارگانه‌ی روان و وُخْش و فروهر و سرشت و، روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو نیز راست است.

نکته‌ی بسیار با ارزش این روایت، یعنی همین بحثِ وجود و ماهیت، به گمانِ ما می‌تواند زمینه‌ی پژوهشِ بسیار، بویژه پی‌گیریِ زمانیکِ (=تاریخی) بحثِ «وجود و ماهیت» در ایران باشد.

بحثِ کرده‌ی صد و بیست و چهارم، بر سرِ رزمِ گیهانی است.

۱۲۴

نویسنده به شیوه‌ای بس گزینشی، یازده جُستار را درباره‌ی رزمِ گیهانی برمی‌شمرد؛ برای نمونه:

رزمِ گیهانی در ستیزِ با کدام بُن‌وگوهر است؟

جایگاهِ آن کجاست؟ بازنده‌ی رزمِ کُی ست و فرجامِ رزم به کجا می‌انجامد؟

در کرده‌ی صد و بیست و پنجم، نویسنده به بحثی مشترک میانِ همه‌ی دین‌ها می‌پردازد:

۱۲۵

و آن اینکه شایسته است کسانی از بددینان را به راهِ راست ره نمود تا سپاهِ بددینان گم‌زور شود و آفتِ بددینی از درونِ متلاشی شود.

نکته‌ی پذیرایِ نگاهِ اینکه تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد رواجِ بددینی را همه جا با آلودگیِ آب‌ها و ناپاکیِ زیست‌بوم برابر می‌گیرند. پس، کاستنِ از شمارِ بددینان به هر شیوه‌ای، سودهایی چندلایه دربردارد.

۱۲۶

کرده‌ی صد و بیست و ششم، هم از نگرگاهِ زبانی و هم معناشناسانه، یکی از پیچیده‌ترین روایت‌های دینِ کرد است. بحثِ سؤنامه روشن است: نویسنده می‌کوشد برای چندمین بار، البته این بار به گونه‌ای قطعی و چَم‌آورانه (=مستدل)، دوئنی بودنِ ساختارِ آفرینش را درست‌دارد و استوارکند.

ارزآغاز و گزاره‌ی زیربنِ بنیادِ وی این است:

«بُنِ بُنانِ جهان یکی نیست؛ بلکه می‌شاید و پیداست که هستی نه از یک بُن، که

بیش از یک بُنِ مینوی دارد».

پس از آن، نه راه و روش را برمی‌نویسد که به گمان او درستیِ فراگفتِ در نظر را استوار می‌کند. اینجا است که تاریک‌نویسی، ابهام، افتادگیِ بافتِ سخن، کژنویسی، جابه‌جانی‌سی، خلاصه هر چه ویرانی است دست‌به‌دستِ هم می‌دهند و روایتی ناخوانا را فرادیدِ خواننده می‌نهند. در گزارشِ خود از این روایت (=کرده‌ی ۱۲۶)، با افزودنِ یادداشت‌هایِ درازگویانه کوشیده‌ایم از تاریکیِ نوشتارِ دردستِ کم‌کنیم و آن را معناپذیر؛ ولی به کامیابیِ خود چندان امیدوار نیستیم.

بحثِ کرده‌ی صد و بیست و هفتم بر سرِ بُن‌و‌گوهری است که همه چیز در فراروندِ هستی‌پذیری به آن نیازمند است و خود از هر چیزی بی‌نیاز است؛ همه چیز در اندرونِ او ست و خود در اندرونِ هیچ چیزی نیست و بر هر چیزی فرمانفرمایی دارد و خود از هیچ چیز فرمان‌نپذیرد.

در کرده‌ی صد و بیست و هشتم، نویسنده از سامانِشِ پایانیِ مردمیان سخن می‌گوید. بنا به نظرِ وی، سامانِشِ زندگیِ مردم، در واکافتِ بنیادین، نهاده شده بر فرارسیدنِ جهانِ بازپسین است. اما نه در تبه‌کامی و گرفتار آمدنِ بیشینه‌ی مردم در دوزخی جاودان؛ بلکه سامان‌شیِ پاک و ناب و تهی از تازش و آکنده از کام‌مندی و کامروایی.

در اینجا نیز نویسنده زمان‌کی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده گیرد که چرا «تباهندگیِ ابدیِ بیشینه‌ی مردم را و، گرفتار شدنِ گناهکاران را در دوزخی بی‌فرجام» وعده می‌دهند.

در کرده‌ی صد و بیست و نهم، نویسنده از رخدادِ یگانه‌ای سخن می‌راند که زَدازمینو در ستیزِ با آن، سنگین‌ترینِ نبردها را می‌آغازد؛ و آن، باهم‌آییِ فزونیِ یزدانیِ شهریارِ با فزونیِ دینِ بهی در هستانِ یک تن، یعنی سوشیانش، است. زیرا چنین باهم‌آییِ زنگِ نابودیِ سرتاسریِ زَدازمینو را به‌صدادر می‌آورد.

در کرده‌ی صد و سی‌ام، نویسنده سیاهه‌ای از فروزه‌هایِ هستنی (=ایجابی) و نیستنی (=سلبی) اورمزد جهان‌آفرین را برمی‌شمرد.

بحثِ سرنامه‌ی این روایت، با سرنامه‌ی کرده‌ی صد و بیست و هفت نزدیکیِ معنایی دارد. در کرده‌ی صد و سی و یکم، با یکی از تک‌وبی‌تاترین (=استثنایی‌ترین) ویژگی‌هایِ دینِ مزدایی، البته برابرِ روایتِ دین‌کردنویسان، روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، دنیاخواهیِ هر چه بیش‌تر و افزایش‌دهنده‌تر است.

نویسندگانِ دین‌کرد هیچ‌گاه پیوندِ زناشویی و فرزندخواهی را خوار نشمرده‌اند؛ تا مبادا عبادتگاه‌هایِ شان آکنده از فرزندانی برخاسته از بسترِ گناه شود.

۱۲۷

۱۲۸

۱۲۹

۱۳۰

۱۳۱

هیچ گاه با سالوسی اهریمن خواه و ریاکاری ای بی لگام، دنیاخواهی و افزایشندگی خواسته و دارایی را زیر اهریمنی ترین و آزمندانه ترین دنیاخواهی ها پنهان نکرده اند.

هیچ گاه به بهانه های واهی به مصادره ی دارایی مردم نژاده به دست ناپیدائتخمگان رأی نداده اند. در این روایت، حتی رسیدن به برترین آگاهی ها، خود، بروبار زندگی خوش و، دارایی فراخ و، ماندگاری رامش و، زندگی مجلل و، خنیاگری و، فرجام کاممندان و مانند این ها است.

در کرده ی صد و سی و دوم، نویسنده از چهار بُن و گوهر جاودان و زیرین بنیاد نام می برد؛ که اینانند: «اورمزد جهان آفرین»، «دانایی»، «جای» و «گاه» (=مکان و زمان).

پس از این، نشان می دهد که چهار گوهر زیرین بنیاد برشمرده چگونه خود را در هستی متجلی می کنند؛ و، در پایان، به بحثی فرزانوارانه (=فلسفی) در باب جداسانی «وجود و تجلی وجود» می پردازد. و نتیجه می گیرد که وجود، در سنجش با تجلی وجود، پیشین بنیاد است.

در کرده ی صد و سی و سوم، نویسنده به سود برترین هنرهای نهادی (=فضایل) می پردازد اگر آن هنرها در هستان شهریار، در جایگاه برترین تنابندگان، گرد آید.

این بحث، پیش از این، در کرده ی پنجاهم به میان نهاده شده است که بنا بر آن، هر چه کسی دم و دستگاهش گسترده تر باشد و از پایگان مردُمیک بالاتری برخوردار باشد، نیکی یا بدی وی بیش تر کارگر است. نویسنده این بحث را در اینجا نیز دنبال می کند.

پس از این، بیست و یک هنر نهادی (=فضیلت) را برمی شمرد که اگر در شهریار شهر گرد آید، کارها به بالاترین مرز سودرسانی خواهد رسید.

چنین بحث و فحسی، سپس ترها، در رازنامه ی «مرصادالعباد» نجم الدین رازی، باب پنجم، فصل اول، پی گرفته می شود؛ و چیزی نزدیک به بیست فروزه ی اخلاقی برای ملوک دین و دنیا برشمرده می شود.

در کرده ی صد و سی و چهارم، نویسنده درباره ی شش ابزاری سخن می گوید که اگر با هم آیند و یگانسته شوند، شهریارِ پسامان می شود و انگیزه دار خوشنودی امشاسپند نیک «شهریور» است و آفریدگان از این خوشنودی بهره ها خواهند گرفت.

آن شش عامل، «شهریار» و «دین» و «آمرزش» و «زین ابزار» و «گنج» و «سپاه» است.

پس از آن، نویسنده، یک به یک نشان می دهد که نبود هر یک از این عامل ها چه شوربختی هایی را به دامن مردم روزگار خواهد آورد.

۱۳۲

۱۳۳

۱۳۴

۱۳۵

در کرده‌ی صد و سی و پنجم، نویسنده، از نظر جست‌وجوی فره‌ی یزدانی مردمان را شانزده دسته می‌داند؛ هشت دسته از مردم در جست‌وجوی فره‌ی یزدانی‌اند؛ هشت دسته از مردم در کار روی‌برگاشتن از فره‌ی یزدانی‌اند.

نویسنده‌ی روایت، هنگام برشماری شانزده دسته از مردم در نسبت با فره‌ی یزدانی، در هر بند داوری خود را و نیز، گونه‌های فرازین و فرودین هر یک را برمی‌شمرد.

در نگاه نازک‌روشانه، دسته‌بندی مردم در این روایت (=کرده‌ی ۱۳۵) ساختگی و ناراست به نظر می‌آید. روند بحث نشان می‌دهد نویسنده بیش‌تر در اندیشه‌ی آرایش سخن و ترتیب زبانی است تا خردپذیر بودن نوشته‌ی خود. ساختگی و ناراست بودن برخی دسته‌ها آسان به چشم می‌آید.

۱۳۶

در کرده‌ی صد و سی و ششم، نویسنده، مردم‌زادگان را این بار از نظر توانمندی‌ها و ناتوانی‌های مینوی-گیتیایی بررسی و دسته‌بندی می‌کند؛ و آنان را در چهار دسته پُرسته (=محصور) می‌کند. برای نمونه: دسته‌ی یگم، کسانی‌اند که از نظر قوه‌ی گزینش توانمند‌اند و از نیروهای مینوی به اندازه‌ی بسنده بهره‌مند.

نویسنده در هر چهار نمونه‌ی برشمرده، دید و داوری خود را در باره‌ی تک‌تک دسته‌های مردمی نیز نشان می‌دهد.

چند دانش‌اژه‌ی تخصصی در زمینه‌ی «وجود قوه‌ی تشخیص / هستیه و یزینگریها ثوان» و «عدم قوه‌ی تشخیص / نیستیه و یزینگریها ثوان» در این روایت، نشان از میزان آگاهی نویسنده به پرسمان‌های فرزانشی و علم‌النفس / جان‌شناسی ارسطویی دارد.

۱۳۷

در کرده‌ی صد و سی و هفتم، با یکی از جدی‌ترین و شاینده‌ترین بحث‌های رازپژوهانه (=عرفانی) و فرزانه‌پژوهانه‌ی (=فلسفی) نویسندگان دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ البته باز به شیوه‌ای گزین‌گویانه.

در بند دوم روایت، نویسنده، آشکاری این راز را بروبارِ نهان‌بینی‌های خداپیامرز آذرباد پسر زرتشت می‌شناساند؛ که، ویژستانه، برای اعلیٰ حضرت شاهان‌شاه یزدگرد پسر شاهپور برملا کرده‌است. روایت پهلوی با دیسۀ‌نمایی همراه‌شده که برآمیختگی گام‌به‌گام جهان مادی و مینوی را نشان می‌دهد. بحث روایت به آشکاری درباره‌ی سامانیش و کارآیندی باهمانه‌ی دو جهان مینوی و گیتیایی است.

در بند چهارم، نویسنده، مردم‌زادگان را همان جهانِ صغیر / کِه جهان می‌شناساند. نویسندگان

دین کرد، هر جا که می بایست، آدمی را «اَخُو ئی اَسْتومند» می دانند؛ یعنی «اندیشه‌ی مینوی پیکرپندرفته و هستی مادی گرفته». پس از این، نویسنده، نخست پنج گونه همپیوندی میان بُن‌پاره‌های زمینی و آسمانی را نشان می‌زند. پس از آن، درباره‌ی همراستایی نیروهای مینوی و گیتیایی سخن می‌راند.

پس از آن، از ناهماهنگی نیروهای پیشگفته که به سستی و نزاری هر یک می‌انجامد، بحث می‌کند. چنانکه که گفته‌آمد، در پایانِ روایت، رازِ برملاشده‌ی آذربادِ پسرِ زرتشت با یک دیسه‌نما نمایش داده می‌شود.

برای ما شکی برجای نمانده که با بحثِ میکسیس (=مشارکت / هم‌انبازی) افلاطونی روبه‌رو هستیم.

۱۳۸

در کرده‌ی صد و سی و هشتم با بحثِ بُن‌وگوهرِ پیشین‌بنیاد و مینویِ دو نیروی نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ که این نیز آشکارا صبغه‌ای افلاطونی دارد.

ارزآغازیِ نخستینِ نویسنده این است:

«تخمه‌ی هر نکویی، هر آن گوهری است که پیشین‌بنیاد و نکوتر از هر نکویی است. درباره‌ی بدی نیز چنین است».

نویسنده‌ی روایت از این گزاره برای خُرده‌سنجی بر دو دسته از کیشداران بهره می‌برد.

نخستین دسته آنانی‌اند که ادعا کرده‌اند: «گوهر و نیروی بدی نیز برخاسته از کام و فرمان ایزد است».

دسته‌ی دوم آن کیشدارانی‌اند که ادعا کرده‌اند: «ایزد در امرِ آفرینش دارایِ خواست و کام (=اراده) نیست».

اما برای ما دانسته نیست نویسنده‌ی این روایت به چه کسانی انگشتِ سخن نهاده و کدام دسته از کیشداران چنین فراگفتی (=ادعایی) را به میان‌نهاده‌اند.

آیا بندِ پایانیِ روایت، تنسیقِ نادرستی از فراگفت‌های «جبر یون» است؟

خلاصه اینکه نویسنده می‌خواهد درستیِ این نکته را استوار کند که نمی‌شود خاستگاهِ همه‌ی هستندگانِ نیک و بد را یکجا به یک بُن‌وگوهر نسبت داد.

در کرده‌ی صد و سی و نهم با بحثی فرزان‌ورانه روبه‌رو می‌شویم که در نگاهِ ما، پی‌گرفتِ بحثِ بی‌پایانِ «مَثَلِ عَالَمِ مُمَثَّل» است.

۱۳۹

از همان آغازِ نهضتِ ترجمه، بحثِ مینو-دیسه‌هایِ زرتشت-افلاطون با چند فرزانه‌یِ نارسا گزارش شده‌است. یکی از آن سُرَواژه‌هایِ همراه‌کننده و بی‌پیوند با بحثِ پیشگفته، سُرَواژه‌یِ جعلیِ «مُثَل» است. کاربردِ واژه‌یِ نارسایِ درنظر در اینجا از سویِ ما فقط و فقط برایِ نشان‌دادنِ روندِ زمانیکِ بحث است.

نویسنده‌یِ روایتِ سخنِ خود را با این گزاره می‌آغازد:
 «تخمه‌یِ مردمان، در هنگامه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، بر سه گونه است: تخمه‌هایِ فرازین، تخمه‌هایِ میانین و تخمه‌هایِ فرودین».

هر گونه گرایش به بددینی یا به‌دینی، به گونه‌ایِ دوسویه در گِن‌مایه‌یِ (=طبقه‌یِ جنسِ منطقی / گِن و گوهر) تخمه‌ها از نظرِ فراز و فرودیِ کارآیندی دارد.

در این روایت با سه فرزانه‌یِ روبه‌رو می‌شویم که ساخت‌وسیماییِ پهلوی ندارند؛ یا دست‌کم خوانشِ ما آن‌ها را پهلوی نمی‌شناساند. گمانِ کنونی و شایدمندانه‌یِ ما ریشه‌یِ ساخت‌واژیِ آن‌ها را سُریانی می‌شناسد. آن سه فرزانه‌یِ اینانند: «زُوثی‌شیگ»، «غندیگ»، و «وِی‌دَن‌گیگ».

اما در این روایت کاربردِ روشنی دارند. در یکی دیگر از روایت‌هایِ کتابِ سوم با فرزانه‌هاییِ روبه‌رو شده‌ایم که به گمانِ ما آن‌ها نیز ساخت‌وسیماییِ سُریانی دارند که در جایِ خود بر آن انگشتِ سخن نهاده‌ایم.

نکته‌یِ باورشناسانه و کهن‌باورشناسانه در این روایت، گوشزدِ «زُیوسَنگ‌یَزْد» است در جایگاهِ خاستگاهِ مینو-دیسه‌یِ / مُثَل / ایده‌یِ تخمه‌هایِ نیکو.

در کرده‌یِ صد و چهلّم بحث بر سرِ یگانه شدن و جداییِ گرفتنِ مزدائیان از دیگرِ مردمان بر پایه‌یِ دین و نژاد است. یگانه شدن با ایرانیان آغازِ کار است؛ در میانِ ایرانیان، جداییِ گرفتنِ از بددینان و یگانه‌گروی با به‌دینان، و، در میانِ به‌دینان نیز یگانه شدن با به‌ترین‌شان پایانِ کار است.

در کرده‌یِ صد و چهل و یگّم بحث بر سرِ دو هنرِ نهادیِ والا یعنی رادمردی و آشتی‌خواهی و، دو آهویِ نهادیِ پست، یعنی زُفتی (=خست) و آشتی‌ناپذیری (=کینه‌کشی) است.

نویسنده، دو هنرِ نهادیِ والا را زیرمجموعه‌یِ خِرَد می‌داند و دو آهویِ نهادیِ پست را زیرمجموعه‌یِ وَرَن‌گرایی (=تلونِ مزاجِ خِرَدستیز / رنگ‌به‌رنگ‌گشتن) می‌شناساند.

سخنی بس گزین‌گویانه درباره‌یِ زادونهادِ هنرها و آهوانِ نهادیِ برشمرده بیان می‌شود.

در کرده‌یِ صد و چهل و دوم با بحث و فحصرِ روبه‌رو می‌شویم که ما آن را فرهنگ‌شناسیِ

نامیده‌ایم و امروزه «حکمتِ اِشراقی» نامیده می‌شود.

این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲)، یکی از شاینده‌ترین روایت‌ها در راستداشتِ نظرگاهِ ما، یعنی پیدایی ریشه‌های حکمتِ خسروانی در دینِ کرد است.

خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه توجه کند! سخن بر سر پیدا شدنِ ریشه‌های هم‌انبار و مشترکِ بحث است، نه تأثیر پذیریِ سرراستانه‌ی شیخِ اشراق از دینِ کرد.

نظرِ ما این نیست که فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخِ اشراق، دینِ کرد را خوانده یا در دست داشته‌است، نظرِ ما، یکسره بر سرِ ریشه‌شناسیِ باورهایِ نهفته در دینِ کرد و آموزه‌ی موبدانی است که آموزگارِ پیرِ فرهنگ‌شناس و پیش از او راهنمایِ محی‌الدینِ عربی در زمینه‌ی «فلسفه‌ی نور» در سوریه بوده‌اند.

موبدانِ آموزگار و راهنمایِ دو پیرِ فرهنگ‌شناسِ پیشگفته از رودی سرچشمه گرفته‌اند که آبشخورِ نهانیِ نویسندگانِ دینِ کرد نیز بوده است.

همه‌ی سرِبخش‌هایِ حکمتِ اشراقی در دینِ کرد نیز دیده می‌شود. سرتاسرِ تبیین و روشن‌سازی‌هایِ تدوین‌کنندگانِ اشراقیِ دینِ کرد درباره‌ی مَجهان و کَجهان، مینو و گیتی، یکسره استوار بر بحثِ طبقاتِ نه‌گانه‌ی آفرینش و طبقاتِ چهارگانه‌ی نور است: از نورالانوار تا نورِ قاهرِ سوم. نویسندگانِ دینِ کرد، پیش از محی‌الدینِ عربی و سهروردی نام نورِ آغازین را «رُوشنیه‌ی ثی بُنْ رُوشنْ» نهاده‌اند. ترجمه‌ی واژه‌به‌واژه‌ی این سخنواره‌ی پهلوی «روشناییِ بنیادِ همه‌ی روشنایی‌ها» ست؛ که هیچ برابری جز «نورالانوار» ندارد.

طبقاتِ فرودین‌ترِ نور نزدِ دین‌کردنیسان «فُروگ»، «براه» و «بام» است.

نکته‌ی بسیار شایا درباره‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲) آگاهیِ نویسنده به لوازم و پی‌آمدهایِ خَرَدِبنیادِ بحثِ خود است. نکته‌ای که اطلاقِ آن به شهاب‌الدینِ سهروردی پذیرفتنی نیست.

شیخِ اشراق، هم می‌خواسته است «اصالتِ مهیّتی» بماند و هم از لوازمِ منطقیِ آن، یعنی تأصلِ ظلمت و ثنویت (=دوئینی بودنِ گوهرِ جهان) بپرهیزد. و این، آن معنایی است که نخستین بار، صدرنشینِ فرزندگان، ملاصدرا، شایدمندیِ آن را بازنموده است. صدراي شیرازی، در فرزانه‌نامه‌ی پرآوازه‌ی خود، زیر نامِ «دیدنی‌هایِ خداگونه‌ی چشمِ جان / شواهدُ الربوبیه»، از یک «سه‌گانی» نام می‌برد که به گونه‌ایِ گریزناپذیر و هُروپشپایه (=مطلق) با یکدیگر باهم‌آیی دارند. آن سه‌گانی این است: «اصالتِ مهیّت»، «تأصلِ ظلمت» و، «ثنویّت». زیبا اینکه پردازندگانِ دینِ کرد نیز در سراسرِ

تدوین خود در پی استوارداشتِ لجوجانه‌ی سه‌گانه‌ی پیشگفته‌اند.

حتی روحِ صدرای شیرازی از دین‌کرد و نویسندگانِ آن آگاه نبوده است. ایشان با شَمِ فرزاورانه‌ی ویژه‌ی خود، به مطلقیت و گریزناپذیریِ سه‌گانه‌ی پیشگفته (= باهم‌آییِ تأصلِ ظلمت، ثنویت و اصالتِ مهیت) پی برده‌اند.

بحثِ روایتِ صد و چهل و دوم کتابِ سوم دین‌کرد، بر سرِ اثباتِ درستیِ «تأصلِ ظلمت» است. در نگاهِ نویسندگانِ روایت، تاریکی، دارایِ هستیِ راستین است؛ به سخنِ دیگر، برابرِ نظرِ آنان، «تاریکی، نبودِ روشنایی نیست».

از خواننده‌ی فرزانه‌پژوه می‌خواهیم دید و داوریِ ما را درباره‌ی این روایت با شکیبایی پی‌گیرد. اکنون چکیده‌ی روایت:

روشنایی و تاریکی دو کیف (=چونی) زیربنیاد و اصلی‌اند که کیفیاتِ گرمی و سردی و نموری و خشکی ریشه در آن دو دارد و هر آن ماده‌ی روشن و تاریک و گرم و نمور و سرد و خشک برآمدِ آن دو مینوی زیربنیاد است. می‌توان پذیرفت که گوهرهایِ جداسانِ نامتضاد از یک بُن‌وگوهر باشند، اما نمی‌توان پذیرفت که از بنیاد، کیفیاتِ متضاد آفریده و برآمدِ یک بُن‌وگوهر باشد.

در زمانه‌ی آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن، امورِ متضاد و همستیزنده‌هایِ جداگوهر و جدائین بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای سرشتین و جوهری، و، دسته‌ای برونی و عَرَضی‌اند. اکنون اگر اَرزُ‌آغازهای (=آکسیوم‌های) پیشنهادی بالا را بپذیریم می‌توان با اَذَرَقُنْ‌بَغِ پسرِ فرخزاد، پیشوایِ بُدینانِ زمانه‌ی خود، هم‌آوا شد. ایشان در کتابِ خود زیرِ نامِ «آیین‌نامه» ما را می‌آگاهاند که باژگونه‌ی برخی کیشداران، «تاریکی به معنایِ نبودِ روشنایی نیست»؛ بلکه بُن‌وگوهرِ تاریکی و ماده‌ی تاریکی برایِ خودِ هستی و هستندگیِ راستین و بخودِ استوار دارد. در بخشِ دومِ روایت، نویسنده می‌کوشد از زبانِ اَذَرَقُنْ‌بَغِ نامبرده چند چَم و گواهِ شک‌ناپذیر و استوار برنشان‌دهد که درستیِ گزاره‌ی بالا را استوارتر می‌دارد.

برای نمونه: چرا مدعی نمی‌شویم که روشنایی نبودِ تاریکی است؟

یا، اگر تاریکیِ هستیِ راستین ندارد چگونه می‌تواند بر جهانِ مادی یا حتی مینویِ دارایِ کارآیندی و کارنشان باشد؟ زیرا چیزی که هستی ندارد نمی‌تواند منشأ تأثیر و تأثر باشد.

یا چرا نمی‌گوییم: سردی نبودِ گرمی است و خشکی یعنی نبودِ نموری؟

۱۱۹

در کرده‌ی صد و نوزدهم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که استوارداشتِ درستیِ آن یکی از چَم و بهانه‌هایِ تدوینِ دینِ کرد بوده است؛ و آن، سخن‌ورزیِ دربابِ دوئنی بودنِ مطلقِ جهانِ آکنده از نیک و بد است. سرّنامه‌یِ روایتِ درنظر چنین است:

«در باره‌یِ آشکاریِ بنیادهایِ دوگانه‌یِ آفرینش؛ از آن رو که کاروبارهایِ بد و خوبِ اینِ جهانیِ بیش از یک بُن دارند».

نویسنده می‌کوشد با نمونه‌آوری از جهان، درستیِ نگرگاهِ خود و یارانِ خود را استوارکند.

۱۲۰

در کرده‌یِ صد و بیستم بحث بر سرِ برترین معجزه‌یِ اورمزد جهان‌آفرین است. بازگونه‌یِ امروز که اثباتِ گرایِ پوزیتیویستیِ معنا و جان‌مایه‌یِ «شگفتی» را از همه چیز حتی زیبایی و هنر برگرفته و زدوده است، برایِ نویسندگانِ دینِ کرد، همه چیزِ آفرینشِ خداوندیِ شگفت و شگفتی‌آفرین و مایه‌یِ شگفتی است.

حتی عادی‌ترینِ کردوکارهایِ جهان، عادی برایِ ذهنِ ابتدایی است؛ و گر نه، اندیشگیِ پر جوش و خروش و جست‌وجوگر در جهانِ آفریده‌یِ مزداهورا به هیچ چیزی با دیدِ عادی نمی‌نگرد.

اما هیچ یک از شگفتی‌آفرینی‌هایِ اورمزد جهان‌آفرین با هستی‌پذیریِ شهریارِ فرزانه‌یِ دینِ پناه دین‌پاشِ برابری نتواند کرد. در سرتاسرِ دینِ کرد، شهریار، البته با فرزوه‌هایِ پیشگفته، برترینِ تنابندگان است. نویسنده‌یِ روایت در اینجا نیز برایِ استوارداشتِ نظرِ خود، گام‌به‌گام پیش می‌رود.

۱۲۱

در کرده‌یِ صد و بیست و یکم، نویسنده درباره‌یِ «اراده» و «اندازه‌شناسی» اورمزد بحث می‌کند. در نظرِ نویسنده، قدرتِ اندازه‌شناسیِ ایزد، در واکاویِ پایانی، بنیادشده بر خِرَدِ همه‌آگاهِ وی است. خِرَدی که تنها پایانِ نیک‌فرجامانه‌ای را برایِ تنابندگان رقم‌زده است.

در اینجا نیز، نویسنده، با بهره‌گیری از پی‌آمدهایِ بحثِ خود، دسته‌ای از کیشداران را نقد می‌کند که چرا مدعی اند: «زیان‌گسترده در بساطِ جهان، بخشی از طرحِ آفرینشیِ خداوند است».

۱۲۲

کرده‌یِ صد و بیست و دوم بحثی گسترده درباره‌یِ بُدینی و بددینی و نیز، خاستگاه، شیوه‌یِ آشکاری، شیوه‌یِ رواجِ بُدینی و بددینی و، بربار و سود و زیانِ آن دو است.

نویسنده، در آغازِ سخنورزیِ خود، دینِ بهی را هم‌ارزِ خِرَدِ خدادادی می‌شناساند. تا بدانجا که سرشت‌نشان‌هایِ خِرَدِ خدادادی و دینِ بهی یکی‌اند و هر دو برآمدِ تخمه‌یِ بهمن و سپندارمینو است.

بددینی همگن با شهوتِ تباهنده است و از همه نظر، بازگونه‌یِ سرشت و ساختِ بُدینی است و

ریشه در زداژمینو و دیو اکومن دارد.

در بند پایانی روایت بر دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا «برای جهان تنها یک بُن آفریننده» می‌شناسند و همه‌ی امور متضاد را از یک بُن انگاشته‌اند.

در کرده‌ی صد و بیست و سوم، با بحث و فحسی جدی و فرزان‌واره روبه‌رو می‌شویم که در آن، نویسنده با دست‌و‌دل‌بازی در بهره‌گیری از فریافت‌های (=مفاهیم) ارسطویی، کیهان‌شناسی و یژه‌ی خود را پی‌ریزی یا دست‌کم معرفی می‌کند.

در این روایت به گونه‌ای گسترنده‌تر از دیگر روایت‌ها، بحثِ اِشراقِی «طبقاتِ نور و ظلمت» به‌میان‌نهاده می‌شود؛ بحثی که بُن‌مایه‌های حکمتِ اِشراقِی سهروردی یکسره بر آن است.

کشفِ این نکته‌ی گران‌سنگ و شایا در دینِ کرد سوم نخستین بار به دستِ ما انجام‌پذیرفته‌است. کرده‌ی صد و بیست و سوم، از چهار جُستارِ مایه‌ی کلان بحث می‌کند:

یکی، جُستارِ مایه‌ی آفرینشِ جهانِ مادی است؛ که نویسنده در این بخش به سیزده پرسش پاسخ می‌دهد.

دو دیگر، جُستارِ مایه‌ی «بودوباشِ قوایِ مینوی در جهانِ مادی» است. این گزاره ما را به یادِ بحثِ میسکسیسِ افلاطون می‌اندازد. نویسنده در اینجا نیز به هفت پرسش پاسخ می‌دهد.

سدیگر، جُستارِ مایه‌ی آفریده‌هایِ گیتیایی است. نویسنده در این بخش به شش پرسش پاسخ می‌دهد.

چهارم، جُستارِ مایه‌ی جهانِ ولی همه‌سویانه است. نویسنده در این بخش به سه پرسش پاسخ می‌دهد؛ دو تایِ این پرسش‌ها در گستره‌ی فیزیکیِ ارسطویی است؛ واپسین پرسش به غایت‌شناسی (=فرجام‌شناسی) پیوند دارد.

چند نکته‌ی آزارنده در این روایت (=کرده‌ی ۱۲۳) نیز به‌چشم می‌خورد؛ از جمله: درهم‌ریختگی و جابه‌جایی پرسش و پاسخ‌ها در سنجشِ با آرایشِ پرسش‌هایِ سَرنامهِی روایت، و، هست‌بودِ واژه‌هایِ خوانده‌نشده و نیز فرزان‌واژه‌هایِ ترجمه‌ناپذیر، و، افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن.

در این روایت، «گیتی، هستندگیِ هستی در سامانِ تنانی» معنا می‌شود. در دینِ کرد، هیچ مرزِ قاطعی میانِ مینو و گیتی نیست. گیتی، همان مینویِ دیدنی و بسودنی است.

اورمزد جهانِ آفرین دست‌اندرکارِ گستردهٔ بساطِ گیتی و جهانِ آفرینش است. زُداژمینو بازگونه‌ی اورمزد در کارِ پیشگیری از گسترشِ بساطِ آفرینش است و بر آن فشاری خُردکننده و قابض و تنگ‌کننده وارد می‌کند. نویسندگانِ دینِ کرد، این پاژفروزه‌ی اهریمنی را با سزواژه‌ی پهلوی «اویشتاب» فراگفته‌اند. واژه‌ی «شتاب» فارسیِ پی‌گرفتِ زمانیکِ همین واژه‌ی پهلوی است.

ما، در گزارشِ خود از دینِ کرد، سزواژه‌ی پهلوی درنظر را همراه با شرح، «فشارِ قابض و دردآورِ اهریمن به انگیزه‌ی فراییشگیری از گسترشِ جهان» ترجمه و تفسیر کرده‌ایم. پس، خویشکاریِ آفرینش، واپس‌راندنِ فشارِ دردآورِ اهریمن از جهان است.

گزاره‌ی بالا، یکی از جدی‌ترین و شایاترین ارژُ‌آغازهای اُنتولوژیک (=وجودشناسی) دینِ مزدایی برابرِ فراخ‌ترنویسیِ نویسندگانِ دینِ کرد است.

پس از این، نویسنده، درباره‌ی مرزِ جهانِ مادی، جرثومه‌ی فَلَکِ گیتی، نخستین دیسه‌ها (=صُور) در فراروندِ پرداختِ مادیِ جهان، بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه، و، دومین و سومین و واپسین دیسه‌ی هستی‌پذیرفته در جهانِ مادی، چراییِ سربه‌آشفتگیِ گذاردنِ هستندگانِ ساحتِ مادی، جداسانیِ اخلاط / آمیغ / آبگونه‌ی جهان، بازآراییِ فراآسته‌تر و رساترِ جهانِ مادی، تِرادِیسیِ نیروگانِ ساحتِ مینوی به ساحتِ مادی، مرز و سامانِ جهانِ مینوی، شیوه‌ی سامان‌دهیِ جهانِ مینوی بر جهانِ مادی، همانستی و جدانستیِ مینویِ روان و وَخْش و فَرَوَهَر و سرشت، هستی و زادونهادِ ستودگانِ آسمانی، هستی و زادونهادِ دیوان، همانستی و جدایستیِ ایزدان و دیوان، گوهرِ مینویِ ایزدان و دیوان، روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو، شیوه‌ی سامانیشِ هر یک، شمارگانِ آفریده‌هایِ گیتیایی، ترتیب و آرایشِ آفریده شدنِ آفریده‌ها، تازشِ آبِ فَلَکِ (که مطلقاً صبغه‌ای ارسطویی دارد)، آفریده‌ی سرآمدِ آفریدگان، خاستگاهِ عیب‌ناکی و آهومندشدنِ جهان، پاک‌شدنِ دیگرباره‌ی جهان از آلودگیِ اهریمن، خاستگاهِ انرژیِ حرکتیِ جهان (که این نیز رنگ و بوی ارسطویی دارد)، پایان‌نوشت و بازه‌ی زمانیِ جهانِ مادی، و، فرجامِ جهان که همان رسیدن به کمالِ مطلق است، را به شیوه‌ی گزینِ گوییِ ویژه‌ی خود خامه‌فرسای می‌کند.

در بخشِ سومِ روایت، پس از بندهایِ پنج و شش، برابرِ شماره‌زنیِ ما، ناگهان با بحثیِ روبه‌رو می‌شویم که به بنیادِ جهان، یعنی آن «روشناییِ ناپیدا کرانه» پرداخته‌است. نویسنده، در پیِ این نابه‌جانویسی، پسانِ گزیده، طبقاتِ چهارگانه‌ی نور / روشنا / شید را برمی‌شمرد و سربرکشیدنِ هر زینه را از زینه‌ی پیش از خود به‌روشنی فرامی‌گوید. بحثی که پس از این، با نمونه‌ی فرساخته‌تر و

سراسر است تر آن، فقط در کتاب «فرزانشِ فرهمندی / حکمةُ الاشراق» روبه‌رو می‌شویم.

به شیوه‌ای خام‌اندیشانه، با بحثِ وجود و ماهیت نیز روبه‌رو ایم.

بحث و فحصری که سپس تر بسی گسترده و ژرف، تنها نزدِ فرزندگانِ مسلمانِ ایرانی دیده می‌شود. برای نویسندگانِ دینِ کرد، ایزدان و دیوان، از نظرِ وجودِ مینوی یکسانی دارند؛ از نظرِ خویشکاریِ آسمانی، جداگوه‌ری دارند. از بنیاد، اشتراکِ دیوان و ایزدان در وجودِ مینوی است؛ افتراقِ آنان در افتراقِ خویشکاریِ آنان است. این اشتراک و افتراقِ وجود و ماهیت، در بحثِ نیروهای چهارگانه‌ی روان و وُخْش و فروهر و سرشت و، روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو نیز راست است.

نکته‌ی بسیار با ارزشِ این روایت، یعنی همین بحثِ وجود و ماهیت، به گمانِ ما می‌تواند زمینه‌ی پژوهشِ بسیار، بویژه پی‌گیریِ زمانیکِ (=تاریخی) بحثِ «وجود و ماهیت» در ایران باشد.

بحثِ کرده‌ی صد و بیست و چهارم، بر سرِ رزمِ گیهانی است.

۱۲۴

نویسنده به شیوه‌ای بس گزینشی، یازده جُستار را درباره‌ی رزمِ گیهانی برمی‌شمرد؛ برای نمونه: رزمِ گیهانی در ستیز با کدام بُن‌وگوهر است؟

جایگاهِ آن کجاست؟ بازنده‌ی رزمِ کی ست و فرجامِ رزم به کجا می‌انجامد؟

در کرده‌ی صد و بیست و پنجم، نویسنده به بحثی مشترک میانِ همه‌ی دین‌ها می‌پردازد:

۱۲۵

و آن اینکه شایسته است کسانی از بددینان را به راهِ راست ره نمود تا سپاهِ بددینان کم‌زور شود و آفتِ بددینی از درونِ متلاشی شود.

نکته‌ی پذیرایِ نگاهِ اینکه تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد رواجِ بددینی را همه جا با آلودگیِ آب‌ها و ناپاکیِ زیست‌بوم برابر می‌گیرند. پس، کاستنِ از شمارِ بددینان به هر شیوه‌ای، سودهایی چندلایه دربردارد.

۱۲۶

کرده‌ی صد و بیست و ششم، هم از نگرگاهِ زبانیک و هم معنانشناسانه، یکی از پیچیده‌ترین روایت‌هایِ دینِ کرد است. بحثِ سَرنامه روشن است: نویسنده می‌کوشد برای چندمین بار، البته این بار به گونه‌ای قطعی و چَم‌آورانه (=مستدل)، دُوئنی بودنِ ساختارِ آفرینش را درست‌دارد و استوارکند.

ارزآغاز و گزاره‌ی زیربنِ بنیادِ وی این است:

«بُنِ بُنانِ جهان یکی نیست؛ بلکه می‌شاید و پیداست که هستی نه از یک بُن، که بیش از یک بُنِ مینوی دارد».

پس از آن، نه راه و روش را برمی‌نویسد که به گمان او درستی فراگفت در نظر را استوار می‌کند. اینجا است که تاریخ‌نویسی، ابهام، افتادگی بافت سخن، کژنویسی، جابه‌جانی‌سی، خلاصه هر چه ویرانی است دست‌به‌دست هم می‌دهند و روایتی ناخوانا را فرادید خواننده می‌نهند. در گزارش خود از این روایت (=کرده‌ی ۱۲۶)، با افزودن یادداشت‌های درازگویانه کوشیده‌ایم از تاریکی نوشتار در دست کم‌کنیم و آن را معناپذیر؛ ولی به کامیابی خود چندان امیدوار نیستیم.

۱۲۷ بحث کرده‌ی صد و بیست و هفتم بر سر بُن‌وگوه‌ری است که همه چیز در فراروند هستی‌پذیری به آن نیازمند است و خود از هر چیزی بی‌نیاز است؛ همه چیز در اندرون او ست و خود در اندرون هیچ چیزی نیست و بر هر چیزی فرمانفرمایی دارد و خود از هیچ چیز فرمان‌نپذیرد.

۱۲۸ در کرده‌ی صد و بیست و هشتم، نویسنده از سامانش پایانی مردمان سخن می‌گوید. بنا به نظر وی، سامانش زندگی مردم، در واکافت بنیادین، نهاده شده بر فرارسیدن جهان‌بازپسین است. اما نه در تبه‌کامی و گرفتار آمدن بیشینه‌ی مردم در دوزخی جاودان؛ بلکه سامانشی پاک و ناب و تهی از تازش و آکنده از کام‌مندی و کامروایی.

در اینجا نیز نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌گیرد که چرا «تساهندگی ابدی بیشینه‌ی مردم را، گرفتار شدن گناهکاران را در دوزخی بی‌فرجام» وعده می‌دهند.

۱۲۹ در کرده‌ی صد و بیست و نهم، نویسنده از رخداد یگانه‌ای سخن می‌راند که زَداُمینو در ستیز با آن، سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد؛ و آن، باهم‌آیی فره‌ی یزدانی شهریار با فره‌ی دین‌بهی در هستان یک تن، یعنی سوشیانش، است. زیرا چنین باهم‌آیی‌ای زنگ نابودی سرتاسری زَداُمینو را به‌صدادر می‌آورد.

۱۳۰ در کرده‌ی صد و سی‌ام، نویسنده سیاه‌های از فروزه‌های هستنی (=ایجابی) و نیستنی (=سلبی) اورمزد جهان‌آفرین را برمی‌شمرد.

۱۳۱ بحث سرنامه‌ی این روایت، با سرنامه‌ی کرده‌ی صد و بیست و هفت نزدیکی معنایی دارد. در کرده‌ی صد و سی و یکم، با یکی از تک‌وبی‌تاترین (=استثنای‌ترین) ویژگی‌های دین‌مزدایی، البته برابر روایت دین‌کردنویسان، روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، دنیاخواهی هر چه بیش‌تر و افزاینده‌تر است.

نویسندگان دین‌کرد هیچ‌گاه پیوند زناشویی و فرزندخواهی را خوار نشمرده‌اند؛ تا مبادا عبادتگاه‌های‌شان آکنده از فرزندان برخاسته از بستر گناه شود.

هیچ گاه با سالوسی اهریمن خواه و ریاکاری ای بی لگام، دنیاخواهی و افزایش دین خواهی و دارایی را زیر اهریمنی ترین و آزمندانه ترین دنیاخواهی ها پنهان نکرده اند.

هیچ گاه به بهانه های واهی به مصادره ی دارایی مردم نژاده به دست ناپیدائخمگان رأی نداده اند. در این روایت، حتی رسیدن به برترین آگاهی ها، خود، بروبار زندگی خوش و، دارایی فراخ و، ماندگاری رامش و، زندگی مجلل و، خنیاگری و، فرجام کاممندان و مانند این ها ست.

در کرده ی صد و سی و دوم، نویسنده از چهار بُن و گوهر جاودان و زیرین بنیاد نام می برد؛ که اینانند: «اورمزد جهان آفرین»، «دانایی»، «جای» و «گاه» (=مکان و زمان).

پس از این، نشان می دهد که چهار گوهر زیرین بنیاد برشمرده چگونه خود را در هستی متجلی می کنند؛ و، در پایان، به بحثی فرزانه (=فلسفی) در باب جداسانی «وجود و تجلی وجود» می پردازد. و نتیجه می گیرد که وجود، در سنجش با تجلی وجود، پیشین بنیاد است.

در کرده ی صد و سی و سوم، نویسنده به سود برترین هنرهای نهادی (=فضایل) می پردازد اگر آن هنرها در هستان شهریار، در جایگاه برترین تنابندگان، گرد آید.

این بحث، پیش از این، در کرده ی پنجاهم به میان نهاده شده است که بنا بر آن، هر چه کسی دم و دستگاهش گسترده تر باشد و از پایگان مردمیک بالاتری برخوردار باشد، نیکی یا بدی وی بیش تر کارگر است. نویسنده این بحث را در اینجا نیز دنبال می کند.

پس از این، بیست و یک هنر نهادی (=فضیلت) را برمی شمرد که اگر در شهریار شهر گرد آید، کارها به بالاترین مرز سودرسانی خواهد رسید.

چنین بحث و فحوصی، سپس ترها، در رازنامه ی «مرصا العباد» نجم الدین رازی، باب پنجم، فصل اول، پی گرفته می شود؛ و چیزی نزدیک به بیست فروزه ی اخلاقی برای ملوک دین و دنیا برشمرده می شود.

در کرده ی صد و سی و چهارم، نویسنده درباره ی شش ابزاری سخن می گوید که اگر با هم آیند و یگانسته شوند، شهریارِ سامان می شود و انگیزه دار خوشنودی آمشاسپند نیک «شهریور» است و آفریدگان از این خوشنودی بهره ها خواهند گرفت.

آن شش عامل، «شهریار» و «دین» و «آمرزش» و «زین ابزار» و «گنج» و «سپاه» است.

پس از آن، نویسنده، یک به یک نشان می دهد که نبود هر یک از این عامل ها چه شوربختی هایی را به دامن مردم روزگار خواهد آورد.

۱۳۲

۱۳۳

۱۳۴

۱۳۵

در کرده‌ی صد و سی و پنجم، نویسنده، از نظرِ جست‌وجویِ فره‌ی یزدانی مردمان را شانزده دسته می‌داند؛ هشت دسته از مردم در جست‌وجویِ فره‌ی یزدانی‌اند؛ هشت دسته از مردم در کارِ روی‌برگاشتن از فره‌ی یزدانی‌اند.

نویسنده‌ی روایت، هنگامِ برشماریِ شانزده دسته از مردم در نسبتِ با فره‌ی یزدانی، در هر بندِ داوریِ خود را و نیز، گونه‌هایِ فرازین و فرودینِ هر یک را برمی‌شمرد.

در نگاهِ نازک‌روشانه، دسته‌بندیِ مردم در این روایت (= کرده‌ی ۱۳۵) ساختگی و ناراست به‌نظر می‌آید. روندِ بحث نشان می‌دهد نویسنده بیش‌تر در اندیشه‌ی آرایشِ سخن و ترتیبِ زبانی است تا خردپذیر بودنِ نوشته‌ی خود. ساختگی و ناراست بودنِ برخی دسته‌ها آسان به چشم می‌آید. در کرده‌ی صد و سی و ششم، نویسنده، مردم‌زادگان را این بار از نظرِ توانمندی‌ها و ناتوانی‌هایِ مینوی-گیتیایی بررسی و دسته‌بندی می‌کند؛ و آنان را در چهار دسته پَرسته (=محصور) می‌کند. برایِ نمونه: دسته‌یِ یگم، کسانی‌اند که از نظرِ قوه‌یِ گزینش توانمند اند و از نیروهایِ مینوی به اندازه‌یِ بسنده بهره‌مند.

۱۳۶

نویسنده در هر چهار نمونه‌یِ برشمرده، دید و داوریِ خود را در باره‌یِ تک‌تکِ دسته‌هایِ مردمی نیز نشان می‌دهد.

چند دانشاوه‌یِ تخصصی در زمینه‌یِ «وجودِ قوه‌یِ تشخیص / هستی‌ و یزینگریها ثوان» و «عدمِ قوه‌یِ تشخیص / نیستی‌ و یزینگریها ثوان» در این روایت، نشان از میزانِ آگاهیِ نویسنده به پرمسان‌هایِ فرزانشی و علم‌النفس / جان‌شناسیِ ارسطویی دارد.

۱۳۷

در کرده‌یِ صد و سی و هفتم، با یکی از جدی‌ترین و شاینده‌ترین بحث‌هایِ رازپژوهانه (=عرفانی) و فرزانشی‌پژوهانه‌یِ (=فلسفی) نویسندگانِ دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ البته باز به شیوه‌ای گزین‌گویانه.

در بندِ دومِ روایت، نویسنده، آشکاریِ این راز را برِوبارِ نهان‌بینی‌هایِ خداپیامرزِ آذربادِ پسرِ زرتشت می‌شناساند؛ که، ویژستانه، برایِ اعلیٰ حضرت شاهان‌شاه یزدگردِ پسرِ شاهپور بر ملا کرده‌است. روایتِ پهلوی با دیسه‌نمایی همراه‌شده که بر آمیختگیِ گام‌به‌گامِ جهانِ مادی و مینوی را نشان می‌دهد. بحثِ روایت به آشکاریِ درباره‌یِ سامانش و کارآیندیِ باهمانه‌یِ دو جهانِ مینوی و گیتیایی است.

در بندِ چهارم، نویسنده، مردم‌زادگان را همان جهانِ صغیر / که جهان می‌شناساند. نویسندگانِ

دین کرد، هر جا که می‌بایست، آدمی را «آخو ئی آشتومند» می‌دانند؛ یعنی «اندیشه‌ی مینوی پیکرپذیرفته و هستی مادی گرفته». پس از این، نویسنده، نخست پنج گونه همپیوندی میان بُن‌پاره‌های زمینی و آسمانی را نشان می‌زند. پس از آن، درباره‌ی همراستایی نیروهای مینوی و گیتیایی سخن می‌راند.

پس از آن، از ناهماهنگی نیروهای پیشگفته که به سستی و نزاری هر یک می‌انجامد، بحث می‌کند. چنانکه که گفته آمد، در پایانِ روایت، راز بر ملا شده‌ی آذرباد پسر زرتشت با یک دیسه‌نما نمایش داده می‌شود.

برای ما شکی برجای نمانده که با بحثِ مِسکسیس (=مشارکت / هم‌انبازی) افلاطونی روبه‌رو هستیم.

در کرده‌ی صد و سی و هشتم با بحثِ بُن‌وگوهرِ پیشین بنیاد و مینویِ دو نیروی نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ که این نیز آشکارا صبغه‌ای افلاطونی دارد.

ارزآغازِی نخستین نویسنده این است:

«تخمه‌ی هر نکویی، هر آن گوهری است که پیشین بنیاد و نکوتر از هر نکویی است. درباره‌ی بدی نیز چنین است».

نویسنده‌ی روایت از این گزاره برای خُرده‌سنجی بر دو دسته از کیشداران بهره می‌برد. نخستین دسته آنانی‌اند که ادعا کرده‌اند: «گوهر و نیروی بدی نیز برخاسته از کام و فرمان ایزد است».

دسته‌ی دوم آن کیشدارانی‌اند که ادعا کرده‌اند: «ایزد در امرِ آفرینش دارای خواست و کام (=اراده) نیست».

اما برای ما دانسته نیست نویسنده‌ی این روایت به چه کسانی انگشتِ سخن نهاده و کدام دسته از کیشداران چنین فراگفتی (=ادعایی) را به میان نهاده‌اند.

آیا بند پایانیِ روایت، تنسیقِ نادرستی از فراگفت‌های «جبر یون» است؟ خلاصه اینکه نویسنده می‌خواهد درستیِ این نکته را استوار کند که نمی‌شود خاستگاهِ همه‌ی هستندگانِ نیک و بد را یکجا به یک بُن‌وگوهر نسبت داد.

در کرده‌ی صد و سی و نهم با بحثی فرزانورانه روبه‌رو می‌شویم که در نگاهِ ما، پی‌گرفتِ بحثِ بی‌پایانِ «مُثَلِّ عَالَمِ مُمَثَّل» است.

از همان آغازِ نهضتِ ترجمه، بحثِ مینو-دیسه‌هایِ زرتشت-افلاطون با چند فرزانه‌یِ نارسا گزارش شده‌است. یکی از آن سزواژه‌هایِ گمراه‌کننده و بی‌پیوند با بحثِ پیشگفته، سزواژه‌یِ جعلیِ «مُثَل» است. کاربردِ واژه‌یِ نارسایِ درنظر در اینجا از سویِ ما فقط و فقط برایِ نشان‌دادنِ روندِ زمانیکِ بحث است.

نویسنده‌یِ روایتِ سخنِ خود را با این گزاره می‌آغازد:
 «تخمه‌یِ مردمان، در هنگامه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، بر سه گونه است: تخمه‌هایِ فرازین، تخمه‌هایِ میانین و تخمه‌هایِ فرودین».

هر گونه‌گرایش به بددینی یا به‌دینی، به گونه‌ایِ دوسویه در گِن‌مایه‌یِ (=طبقه‌یِ جنسِ منطقی / گِن و گوهر) تخمه‌ها از نظرِ فراز و فرودیِ کارآیندی دارد.

در این روایت با سه فرزانه‌یِ روبه‌رو می‌شویم که ساخت‌وسیماییِ پهلوی ندارند؛ یا دست‌کم خوانشِ ما آن‌ها را پهلوی نمی‌شناساند. گمانِ کنونی و شایدمندانهِیِ ما ریشه‌یِ ساخت‌واژیِ آن‌ها را سُریانی می‌شناسد. آن سه فرزانه‌یِ اینانند: «زُوئی‌شیگ»، «غندیگ»، و «وئی‌دَن‌گیگ».

اما در این روایت کاربردِ روشنی دارند. در یکی دیگر از روایت‌هایِ کتابِ سوم با فرزانه‌هاییِ روبه‌رو شده‌ایم که به گمانِ ما آن‌ها نیز ساخت‌وسیماییِ سُریانی دارند که در جایِ خود بر آن انگشتِ سخن نهاده‌ایم.

نکته‌یِ باورشناسانه و کهن‌باورشناسانه در این روایت، گوشزدِ «نُزُیوسَنگ‌یَزَد» است در جایگاهِ خاستگاهِ مینو-دیسهِیِ / مُثَل / ایده‌یِ تخمه‌هایِ نیکو.

در کرده‌یِ صد و چهلُم بحث بر سرِ یگانه شدن و جداییِ گرفتنِ مزدائیان از دیگرِ مردمان بر پایه‌یِ دین و نژاد است. یگانه شدن با ایرانیان آغازِ کار است؛ در میانِ ایرانیان، جداییِ گرفتنِ از بددینان و یگانه‌گروی با به‌دینان، و، در میانِ به‌دینان نیز یگانه شدن با به‌ترین‌شان پایانِ کار است.

در کرده‌یِ صد و چهل و یکُم بحث بر سرِ دو هنرِ نهادیِ والا یعنی رادمردی و آشتی‌خواهی و، دو آهویِ نهادیِ پست، یعنی زُفتی (=خست) و آشتی‌ناپذیری (=کینه‌کشی) است.

نویسنده، دو هنرِ نهادیِ والا را زیرمجموعه‌یِ خِرَد می‌داند و دو آهویِ نهادیِ پست را زیرمجموعه‌یِ وَرَن‌گرایی (=تلونِ مزاجِ خِرَدستیز / رنگ‌به‌رنگ‌گشتن) می‌شناساند.

سخنی بس گزینِ گویانه درباره‌یِ زادونهادِ هنرها و آهوانِ نهادیِ برشمرده بیان می‌شود.

در کرده‌یِ صد و چهل و دوم با بحث و فحصیِ روبه‌رو می‌شویم که ما آن را فره‌مندشناسیِ

۱۴۰

۱۴۱

۱۴۲

نامیده‌ایم و امروزه «حکمتِ اشرافی» نامیده می‌شود.

این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲)، یکی از شاینده‌ترین روایت‌ها در راستداشتِ نظرگاهِ ما، یعنی پیدایی ریشه‌های حکمتِ خسروانی در دین کرد است.

خواننده‌ی فرزانه‌پژوه توجه کند! سخن بر سر پیدا شدنِ ریشه‌های هم‌انبار و مشترکِ بحث است، نه تأثیر پذیری سرراستانه‌ی شیخِ اشراف از دین کرد.

نظرِ ما این نیست که فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخِ اشراف، دین کرد را خوانده یا در دست داشته است، نظرِ ما، یکسره بر سرِ ریشه‌شناسیِ باورهای نهفته در دین کرد و آموزه‌ی موبدانی است که آموزگارِ پیر فرهنگ‌شناس و پیش از او راهنمای محی‌الدین عربی در زمینه‌ی «فلسفه‌ی نور» در سوریه بوده‌اند.

موبدانِ آموزگار و راهنمایِ دو پیر فرهنگ‌شناس پیشگفته از رودی سرچشمه گرفته‌اند که آبشخورِ نهانیِ نویسندگانِ دین کرد نیز بوده است.

همه‌ی سربخش‌های حکمتِ اشرافی در دین کرد نیز دیده می‌شود. سرتاسر تبیین و روشن‌سازی‌های تدوین‌کنندگانِ اشرافی دین کرد درباره‌ی مَجهان و کَجهان، مینو و گیتی، یکسره استوار بر بحثِ طبقاتِ ثَگانه‌ی آفرینش و طبقاتِ چهارگانه‌ی نور است: از نورالانوار تا نورِ قاهرِ سوم. نویسندگانِ دین کرد، پیش از محی‌الدین عربی و سهروردی نام نورِ آغازین را «رُوشنیه ئی بُن رُوشن» نهاده‌اند. ترجمه‌ی واژه‌به‌واژه‌ی این سخنواره‌ی پهلوی «روشناییِ بنیادِ همه‌ی روشنایی‌ها» ست؛ که هیچ برابری جز «نورالانوار» ندارد.

طبقاتِ فرودین‌تر نور نزد دین‌کردنویسان «فرُوگ»، «براه» و «بام» است.

نکته‌ی بسیار شایا درباره‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲) آگاهیِ نویسنده به لوازم و پی‌آمدهای خِرَدبنیادِ بحثِ خود است. نکته‌ای که اطلاقی آن به شهاب‌الدین سهروردی پذیرفتنی نیست.

شیخِ اشراف، هم می‌خواسته است «اصالتِ مهیّتی» بماند و هم از لوازمِ منطقیِ آن، یعنی تأصلِ ظلمت و ثنویت (=دوئیتی بودنِ گوهرِ جهان) بپرهیزد. و این، آن معنایی است که نخستین بار، صدرنشینِ فرزندگان، ملاصدرا، نشاید‌مندیِ آن را بازنموده است. صدرای شیرازی، در فرزانه‌نامه‌ی پراوازه‌ی خود، زیر نامِ «دیدنی‌های خداگونه‌ی چشمِ جان / شواهدُ الربوبیه»، از یک «سه‌گانی» نام می‌برد که به گونه‌ای گریزناپذیر و هَرَوِشپایانه (=مطلق) با یکدیگر باهم‌آیی دارند. آن سه‌گانی این است: «اصالتِ مهیّت»، «تأصلِ ظلمت» و، «ثنویّت». زیبا اینکه پردازندگانِ دین کرد نیز در سراسر

تدوین خود در پی استوارداشتِ لجوجانه‌ی سه‌گانه‌ی پیشگفته‌اند.

حتی روحِ صدرای شیرازی از دین‌کرد و نویسندگانِ آن آگاه نبوده است. ایشان با شَمِّ فرزانونرانه‌ی ویژه‌ی خود، به مطلقیت و گریزناپذیریِ سه‌گانه‌ی پیشگفته (= باهم‌آییِ تأصلِ ظلمت، ثنویت و اصالتِ مهیت) پی برده‌اند.

بحثِ روایتِ صد و چهل و دوم کتابِ سومِ دین‌کرد، بر سِرِ اثباتِ درستیِ «تأصلِ ظلمت» است. در نگاهِ نویسندگانِ روایت، تاریکی، دارایِ هستیِ راستین است؛ به سخنِ دیگر، برابرِ نظرِ آنان، «تاریکی، نبودِ روشنایی نیست».

از خواننده‌ی فرزانه‌پژوه می‌خواهیم دید و داوریِ ما را درباره‌ی این روایت با شکیبایی پی‌گیرد. اکنون چکیده‌ی روایت:

روشنایی و تاریکی دو کیف (= چونی) زیربنیاد و اصلی‌اند که کیفیاتِ گرمی و سردی و نموری و خشکی ریشه در آن دو دارد و هر آن ماده‌ی روشن و تاریک و گرم و نمور و سرد و خشک برآمد آن دو مینوی زیربنیاد است. می‌توان پذیرفت که گوهرهایِ جداسانِ نامتضاد از یک بُن‌وگوهر باشند، اما نمی‌توان پذیرفت که از بنیاد، کیفیاتِ متضادْ آفریده و برآمدِ یک بُن‌وگوهر باشد.

در زمانه‌ی آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن، امورِ متضاد و همستیزنده‌هایِ جداگوهر و جدائین بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای سرشتین و جوهری، و، دسته‌ای برونی و عَرَضی‌اند. اکنون اگر ارزُ آغازه‌های (= اکسیوم‌های) پیشنهادیِ بالا را بپذیریم می‌توان با اذَرَقَرْنُ بَغِ پسرِ فرخزاد، پیشوایِ به‌دینانِ زمانه‌ی خود، هم‌آوا شد. ایشان در کتابِ خود زیرِ نام «آیین‌نامه» ما را می‌آگاهاند که باژگونه‌ی برخی کیشداران، «تاریکی به معنایِ نبودِ روشنایی نیست»؛ بلکه بُن‌وگوهرِ تاریکی و ماده‌ی تاریکی برایِ خودْ هستی و هستندگیِ راستین و بخودْ استوار دارد. در بخشِ دومِ روایت، نویسنده می‌کوشد از زبانِ اذَرَقَرْنُ بَغِ نامبرده چند چَم و گواهِ شک‌ناپذیر و استوار برنشان‌دهد که درستیِ گزاره‌ی بالا را استوارتر می‌دارد.

برایِ نمونه: چرا مدعی نمی‌شویم که روشنایی نبودِ تاریکی است؟

یا، اگر تاریکی هستیِ راستین ندارد چگونه می‌تواند بر جهانِ مادی یا حتی مینوی دارایِ کارآیندی و کارنشان باشد؟ زیرا چیزی که هستی ندارد نمی‌تواند منشأ تأثیر و تأثر باشد.

یا چرا نمی‌گوییم: سردی نبودِ گرمی است و خشکی یعنی نبودِ نموری؟

یا اگر تاریکی نبود روشنایی است چگونه بر قوه‌ی بینایی کارآیندی (=تأثیر) دارد؟ خلاصه، نویسنده از زبان پیشوای به‌دینان چند گواه به گمان ما استوارنده و ندیده‌ناگرفتنی ارائه می‌کند که روایت در نظر را پذیرای پژوهش‌های بیش‌تری می‌کند.

منطقی دانشمند، استاد عبدالله انوار، در این باره نکته‌ای ژرف و باریکانه را گوشزد می‌کند: ایشان می‌فرمایند اگر بناست تاریکی را نبود روشنایی تلقی کنیم، در این سامان، نور و ظلمت (=تاریکی و روشنایی) متناقضین خواهند بود؛ ولی اگر نور و ظلمت را برابر نظر آذرقرن یغ فرخزاد، دارای هستی مستقل و بخوداستوار تلقی کنیم، با چنین دیدگاهی، نور و ظلمت متضاد اند نه متناقض.

زیرا دو پدیده یا مفهوم متناقض استوار بر یک امر وجودی و یک امر عَدَمی است؛ درجایی که دو پدیده یا مفهوم متضاد استوار بر دو امر وجودی است در غایت بُعد و اختلاف.

پس، بنا به نظر نویسندگان دین کرد، نور و ظلمت دو هستی متضاد اند؛ بنا به نظر مخالفان این نظر، نور و ظلمت دو مفهوم متناقض اند؛ زیرا بود یکی نهاده‌شده بر نبود دیگری است.

نویسندگان دین کرد، هر جا که بحث «هستی و چیستی»، «هستی و چبودی هستی» یا همان «وجود و ماهیت» پیش آید، سویمندی و جهتگیری «بُئمندی چیستی» (=اصالتِ مهیتی) خود را پنهان نمی‌کنند.

فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس (=شیخ اشراق) نیز هواخواه «اصالتِ مهیت» (=بُئمندی چیستی) است. هیچ کس جز صدرنشین فرزندگان، صدر المتألهین، دریافت که «اصالتِ مهیت / بُئمندی چیستی» ره به «تأصلِ ظلمت» می‌برد؛ و تأصلِ ظلمت سر از ثنویت / دُوئُن باوری درمی‌آورد.

پژوهش ما در فرزانه‌نامه‌ی گرانسنگ «فرزانش فرهنگ‌دنی / حکمة‌الاشراق» آشکار می‌کند پیر فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، از عواقب گریزناپذیر «اصالتِ مهیت» آگاهی نداشته بلکه بی‌توجه بوده است.

پیر فرهنگ‌شناس در پی آن بوده است که هم «اصالتِ مهیتی» بماند، و هم از عواقب منطقی آن، یعنی ثنویت و تأصلِ ظلمت، بگریزد.

به‌هررو، نویسندگان دین کرد، بی‌آنکه از پی آمده‌های منطقی اصالتِ مهیت بگریزند، هم، از اصالتِ مهیت (=بُئمندی چیستی) می‌پدافندند، هم از تأصلِ ظلمت (=راستینگی بُن و گوهر تاریکی) و هم از ثنویت (=دُوئُن باوری).

کتاب سوم دین کرد نشان می‌دهد تدوین‌کنندگان این نامه از سه‌گانه‌ی پیشگفته، و، تلازم و

همپیوستگی و گریزناپذیری بودن سه گوشه‌ی این سه گانه آگاه بوده‌اند.

۱۴۳

در کرده‌ی صد و چهل و سوم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که نشان از آبخور یکسان کیش‌های خدا باور دارد؛ و آن، پیمانی مینوی میان خدا و تنابندگان است از آغاز آفرینش تا فرجام آن. که چیزی نیست جز، «یزدانی‌کردن خیم و خوی تا بالاترین مرز توان».

واژه‌ی کلیدی این روایت «یَزْدَانِیْدَن» است که ما آن را «یزدانی کردن / فراروند یزدانی‌شدن» ترجمه کرده‌ایم؛ ولی دین‌کردشناسان پیشین هیچ کدام این دین‌واژه‌ی کلیدی را نخوانده‌اند.

۱۴۴

در کرده‌ی صد و چهل و چهارم با بحث دانایی نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ برابر آموزه‌های سخت‌و‌سُتوار دین‌کرد، دانایی نمی‌تواند بد باشد؛ اگر با دانایی بدی روبه‌رو شویم، دانایی‌ای نمایین و ظاهری است و در باطن نادانی و بدآگاهی است. گفتنی است که نویسنده‌ی روایت، در بستر سخن پهلوی، برای بیان نگرسته و دلاهنگی خود از سُر‌واژه‌های سزاواری بهره‌نبرده‌است.

در دو بند پایانی روایت، نویسنده چند کار برگزاف (=افراطی) و پُرکاسته (=تفریطی) را نام می‌برد که، درنما، می‌باید نمونه‌های دانایی بد باشند.

۱۴۵

در کرده‌ی صد و چهل و پنجم از دو زیژماده و موضوعی بحث می‌شود که بودوباش آن‌ها در جهان، تن و روان مردمان را پاییده و رستگار می‌دارد؛ یکی هست‌و‌بود خود شهریار است، دیگری خواست‌و‌کام شهریار است. با بودن شهریار تن مردمان پاییده می‌شود، از رهگذار خواست‌و‌کام شهریار روان مردم به رستگاری می‌رسد.

بند پایانی روایت درباره‌ی بدنهادی شهریار است که هیچ پیوندی با سُر‌نامه‌ی روایت ندارد؛ و به گمان ما از برافزوده‌های کتره‌ای رونویس‌کنندگان (=مُتَنَسَخِین) سپس‌تر است.

۱۴۶

در کرده‌ی صد و چهل و ششم، نویسنده، معنا و فرجام‌آهنگ (=غایت) دوازده مفهوم را نزد مردمان نشان می‌دهد؛ که اینانند: فرزاتگی، افزاینده‌گی، شناخت، دانایی، شهیدن (=احساس)، باورمندی، نیروی یاد، هوش، خُرد، اندیشیدن، گفتار و در پایان، کردار.

۱۴۷

در کرده‌ی صد و چهل و هفتم، با یکی دیگر از جدی‌ترین بحث‌های فرزات‌ورانه‌ی (=فلسفی) دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، باهم‌آیی و یکی‌بودگی هَرَوِیْشپانه و مطلق سه مفهوم «آگاهی» و «خواست» و «گویایی» است.

نویسنده معتقد است هر فرد صاحب اراده‌ای دارنده‌ی آگاهی و گویایی (=نطق) نیز هست. یعنی دیدن هریک از سه مفهوم درنظر به معنی هست‌و‌بود دو مفهوم دیگر نیز خواهد بود؛ همچنانی که اگر

از سه نیروی درنظر تنها یکی در کسی یافت نشود باید چشم داشت که دو نیروی دیگر نیز یافت نشود. و این یعنی، باهم آیی مطلق سه مفهوم پیشگفته.

اکنون، اگر خداوند برترین هستی داران است و خود هستی بخش، می باید بیش از هر آفریده ای دارنده ی مطلق و باهمانه ی سه مفهوم پیشگفته نیز باشد.

پس از این زمینه چینی، نویسنده دسته ای از کیشداران را نقد می کند که چرا مدعی اند: «جهان آفرین را در کار آفریدن هیچ خواستمندی ای (=اراده ای) نیست».

زیرا چنین ادعای برگزافی به معنی ناداری دو مفهوم دیگر، یعنی دانایی و گویایی، خواهد بود. پس از بر ملا کردن فرجام نراست ادعای دسته ای از کیشداران، از مفهوم «جنبندگی» و دسته های آن بحث می شود. و با واری جنبندگی های ارادی و غیر ارادی، نویسنده، نظر کیشداران نامبرده را از این دید نیز قدمی کند.

در بخش دوم و پایانی روایت، اشکالی فرزانه به میان نهاده می شود بدین گونه که ریشه ی هر خواست و اراده ای، در واکاوی پایانی، به نیازی برمی گردد؛ حال اگر بگوییم: خداوند آفرینش جهان را از سر خواست و اراده انجام داده، نتیجه این می شود که خداوند را، نعوذبا... نیازمند بنماییم.

بخش پایانی روایت کوششی به گمان ما نافرجام از سوی نویسنده برای پاسخ گویی به این اشکال فرزانه (=فلسفی) است.

بحث کرده ی صد و چهل و هشتم بر سر نبرد گیهانی و، پیروز این نبرد است.

۱۴۸

در این روایت، شش پرسش درباره ی پیروز نبرد گیهانی و، بازنده و سرکوب شونده ی نبرد پایانی جهان به میان نهاده شده و به آن پاسخ داده می شود.

بحث کرده ی صد و چهل و نهم درباره ی سنجه و معیاری است که میزان نکویی و بدی مردم با آن سنجیده می شود و شناخته می گردد.

۱۴۹

آن سنجه، نوع دینی است که مردم برمی گزینند. نویسنده سه گونه دین را، از نظر نوع پذیرش مردم، نام می برد: دین نهادین، دین خوی نشان (=عادت) و دین دانشورانه.

در بند سوم روایت نظر نویسنده از آن سه دین روشن می شود.

اینکه نهاد مردم به چه دینی گرایان است؛ اینکه خوی مردم چه دینی را می پسندد و اینکه دانش مردم به چه دینی گرایش دارد.

بر این سه پایه، مردم به هشت دسته بخش می‌شوند. نویسنده پس از این می‌کوشد در هشت بند، هر هشت دسته مردم را وارسد و برسجد و به داوری کشد.

بحثِ کرده‌ی صد و پنجاهم، مجادله‌ای کلامی (=تئولوژیکال / یزدان‌شناسیک) میانِ نویسنده‌ی روایت از یکسو، با دینِ یهودی و کیشِ مانی و دستگاهِ اندیشگانیِ ماده‌باور (=دهری / ماتریالیست) از سویِ دیگر است.

زبانِ نوشتارِ پهلویِ روایت بی‌اندازه پیچیده است. بودوباشِ چند واژه‌ی خوانده‌نشده‌ی و ترجمه‌ناپذیر بر بغرنجیِ زبانِ روایت افزوده است. چند سالی به درازا کشید تا توانستم به درک و دریافتیِ آغازین از روایت رسمِ درک و دریافتی که هنوز نیز به درستیِ آن چندان آسوده‌دل نیستم. آنچه که تاکنون از این روایت دریافته‌ام پسانِ گزیده این است:

کیشِ یهودی مدعی است: «جهان یک بُنِ آفریننده بیش‌تر ندارد». اگر یهودیان به باورهایِ خود پایبند آند چگونه بودوباشِ شیطان را در کنارِ تگ‌بُنِ باوریِ ادعاییِ خود پذیرفته‌اند.

مانی‌گرا، هست‌و‌بودِ دو بُن، یکی سازنده و یکی ویرانگر را می‌پذیرد؛ ولی نه در دو آسمانِ جداگانه و دور از هم؛ بلکه می‌انگارد که یکی (=تاریکی) در درونِ دیگری (=روشنایی) مُحاط است. اما توجه ندارد که ادعایِ سخیف و پیچیده‌تری را به میان‌نهاده است.

شخصِ ماده‌باور (=دهری) اساسِ جهانِ مادی را گوهریِ نخستین و پیشین‌بنیاد و آغازین می‌انگارد. اما توجه ندارد که ادعاییِ پُرگزاف را فرااندیشه دارد. چگونه شدنی است که وجودِ بُنیِ مینویِ درزمان‌هایِ نامحدود را نمی‌پذیرد؛ در همان دم، بُن‌وگوهریِ مادی را با همان ویژگی‌هایِ بُن‌وگوهرِ مینویِ جایگزینِ گوهرِ سازنده و آفریننده‌ی جهان می‌کند.

گزارشِ بالا همه‌ی آن چیزی است که تاکنون (=زمانِ نگارشِ این پیشگفتار) از روایتِ درنظرِ دریافته و برگفته‌ایم؛ البته با گمانه‌زنیِ بسیار.

در کرده‌ی صد و پنجاه و یکم نویسنده به این بحث می‌پردازد که کردوکارِ مردم در جهان، در واکاویِ پایانی، استوار بر چگونگیِ دین و آیینی است که برمی‌گزینند.

بر این پایه، سه گونه دین را برمی‌شمرد: یکی آیینی که معتقد است جهانِ آفرین بدکردار است و هیچ‌نکویی‌ای در کارِ آفرینشگرانه‌ی او نیست. نامِ این دین را «جادوپرستیِ بدآیین» می‌نهد. یکی هم کیش و آیینی است که خداوند را خالقِ مطلقِ همه چیز، از بد و خوب، می‌داند. این

همان کیش و آیین «یهودی» است.

ولی گونه‌ای دیگر هم هست که خداوند را آفریننده‌ی مطلقِ نکویی می‌داند و ریشه‌ی بدی را در خدا جست‌وجو نمی‌کند. این همان دین «مزدایی» است.

مردم، در جهان مادی، هر یک از این سه آیین را که بپذیرند، خیم و خوی‌شان نیز در راستای آموزه‌های همان دین می‌گردد.

یکی از سَرواژه‌های کلیدی این روایت، واژه‌ی پهلوی «رَنگ» است که به گمان ما در این روایت معنای «عنصرِ مُقَوِّمِه و مُشکِّلِه» دارد.

در کرده‌ی صد و پنجاه و دوم، نویسنده، به یکی دیگر از بحث‌های فراگیرِ همه‌ی کیش‌ها می‌پردازد. بحث بر سر این است که چه کسی با کدام پیش‌بایست با خویشتنِ خدایی خویش هم‌راستا و جفت‌وجور است و چه کسی نیست.

نکته‌ی پذیرای بررسی در این روایت، کاربردِ دین‌واژه‌ی پهلوی «آخُو» است.

هر چه پژوهش ما در دین کرد پیش می‌رود بیش‌تر متقاعد می‌شویم که نویسندگان با کاربردِ واژه‌ی درنظر، «جانِ اهوراییِ مُنتَشَر در جهان» را فرااندیشه دارند؛ جانی اهورایی که با پرتوی از فروغانه‌های اهورایی و حلول در کالبدی زمینی، بر سازنده‌ی هستومندی زیر نام «انسان» است. از این روی، هرگاه نویسندگان از «آخُو» اورمزدی سخن می‌گویند، «جانِ اهوراییِ درگسترده و مُنتَشَر در هستی» را فرااندیشه دارند؛ هرگاه درباره‌ی جایگیریِ «آخُو» در دل و جانِ مردم سخن می‌گویند، «پرتوی فروباریده از جانِ اهورایی بر دل و جانِ مردم» را درنظر دارند.

در این روایت نیز چنین است. هر که منش و گویش و گُنش‌اش با «آخُو» هم‌راستایی دارد، با خویشتنِ خداییِ خویش جفت است. هر که نیست، جفت نیست.

در کرده‌ی صد و پنجاه و سوم، با یکی از بُنادهای اعتقادیِ جدیِ تدوین‌کنندگانِ دین کرد روبه‌رو می‌شویم که بازمانده‌ی فکرِ دوره‌ی ساسانی است. و آن، رسمیتِ طبقاتِ مردُمیک (= اجتماعی) است. با آنکه تدوین‌نهاییِ دین کرد در سده‌ی سوم یا چهارم هجری انجام گرفته است، شکی نیست که تدوین‌کنندگانِ روایت‌هایی بازمانده از دوره‌ی ساسانی را بازنویسی و گزارش کرده‌اند.

در این روایت، نویسنده، هم بر جدایی و درهم‌نیامیزیِ طبقاتِ مردُمیک انگشتِ سخن می‌نهد، و هم گوش‌زد می‌کند که رسیدن به چکا‌د فرهیختگی در کارها بازبسته‌ی تغییرِ نهادمانِ مردُمیک نیست؛ تنها بسنده است که شخص، خویشکاری‌هایِ بدو سپرده‌شده را رسا و بسنده به انجام‌رساند و دل و جان

۱۵۴

را پائِ ریزِ آن کارکند تا در هر کاری به اوج کمال رسد؛ که همان دریوستن به ایزد بهمن است. در کرده‌ی صد و پنجاه و چهارم، به امید بی پایان و دست نیافتنی همه‌ی کیش‌ها برمی‌خوریم؛ که بنا بر آن، پرچم پادشاهی نیکان دیگر باره برافراشته خواهد شد و پرچم پادشاهی بد بدن، زود زود سرنگون خواهد شد و دیگر باره برافراشته نشود.

نویسنده‌ی روایت، به پیروی از ارسطو، سامانیش پادشاهی نیکان را استوار بر میانه‌روی و عدالتِ پاک و ناب می‌داند. میانه‌روی و دادِ پاک و ناب همچون آبینه‌آبی خوشگوار و تُنک است که کم‌ترین گندناکی را بر نمی‌تابد. زود باشد آن مرد در جهان به پیدایی رسد و دُش آیینِ بدان را براندازد و میانه‌روی و دادِ ویژه و ناب را، «آن فروزان زرتُشتی آذرِ میثویی جاوید را به شادی بر فرازِ قله‌ی تاریخ برافرازد».

۱۵۵

کرده‌ی صد و پنجاه و پنجم درباره‌ی نشانگان دسته‌ای از مردم است که فره‌ی یزدانی‌شان فراز گرفته و روبه بالا می‌درخشد، و، نشانگان دسته‌ای دیگر از مردم که فره‌ی یزدانی‌شان نشیب گرفته و سربه‌نگونی کاهنده گذارده است.

نوشترِ پهلوی این روایت، در سامانِ کنونی‌اش، دچار آسیب دیدگیِ بافتِ سخن شده است؛ به گونه‌ای که بخشِ نخستِ روایت را به کمکِ بافتارِ سخنِ بخشِ دوم، و بخشِ دوم را در سنجشِ با بافتارِ سخنِ بخشِ نخستِ بازسازی کرده و پس از آن، دست به گزارش زده‌ایم.

خواننده‌ی پژوهنده‌ای که آوانویسی این روایت را با بُن‌نوشتِ پهلوی روبه‌روند و برسنجد به درستی ادعای ما، و نیز، به فرایچیدگی‌هایی که هنگام کار بر روی این روایت با آن رودر رو بوده‌ایم پی خواهد برد.

بحثِ سرتاسری روایتِ آنگونه که ما دریافته‌ایم چنین است:

یکی از نشانه‌های درخششِ فره‌ی یزدانی، سروری و پادشاهیِ نژادگان و مِه‌تران بر کِه‌تران است. حتی اگر از بد حادثه، مِه‌تران از سالاری و سروری به زیرافتند و کِه‌تران بزرگی یابند، باز کِه‌تران در اندیشه‌ی آن آند که در زمانِ بهنگام و بایسته حکومت را تحویلِ نژادگان و مِه‌تران دهند. در همه حال، مِه‌تران، شایسته‌ی مِه‌تری آند؛ کِه‌تران به کِه‌تری خود خوشنود آند.

بخشِ دومِ روایتِ درباره‌ی نشانگانِ دسته‌ای از مردم است که فره‌ی یزدانی از آنان روی برگاشته است. نهادمان‌شان بازگفته‌ی دسته‌ی نخست است.

بحثِ کرده‌ی صد و پنجاه و ششم، دوباره نویسی کرده‌ی هشتاد و هشتم است.

۱۵۶

کرده‌ی صد و پنجاه و هفتم، درازآهنگ‌ترین روایت کتاب سوم است. این روایت (=کرده‌ی ۱۵۷) به تنهایی دربرگیر پانزده برگ‌نوشت در دین کرد چاپ مَدَن است؛ که سرراستانه یک‌سی‌ام همه‌ی کتاب سوم است. به بیست جُستارِ بایا و شایا درباره‌ی پزشکی بویژه اخلاقی پزشکی می‌پردازد. هر یک از این جُستارهای بیست‌گانه زیربخش‌هایی نیز دارد. کوشیده‌ایم هم در ترجمه و هم در آوانویسی، برگزافانه، جُستارها و زیربخش‌ها را شماره‌زنی کنیم. چَم و بهانه‌اش، کاستن از سردرگمی‌ای است که هر کس در برخورد با چنین روایت‌های درازآهنگ و درهم‌ریخته‌ای با آن روبه‌رو می‌شود. در سنجش با ترتیب جُستارها و زیربخش‌های سُرنامه‌ی (=تیتِر) روایت، نوشتار توضیحی دچار درهم‌ریختگی و جابه‌جانی‌های بسیار شده‌است. شماره‌زنی جُستارها و زیربخش‌ها در شناخت جابه‌جانی‌ها بسی به کمک خواننده خواهد آمد.

خواننده‌ی پژوهنده صدها نکته‌ی نغز در این روایت گرانسنگ دین کرد خواهد یافت؛ ولی دو نکته درباره‌ی این روایت همیشه برای من گزارشگر پذیرای رویکرد و توجه بوده است: یکی پافشاری نویسنده بر بحث اخلاقی پزشکی است؛ تا بدانجا که دانش پزشکی هیچ آماج و آهنگی جز پاکیزه‌گردانیدن خیم و خوی مردم به کمک سه‌گانه‌ی جهانی آشوررتشت، یعنی اندیشه‌ی نیک و کردار نیک و گفتار نیک ندارد. دودِ دیگر، بخش‌بندی پزشکی به تن پزشکی و روان پزشکی است. سرگذشت‌نگار دانش (=مورخ علم) نیز در این روایت به سخن‌سنجی‌های شگفت و یکتایی دست خواهد یافت.

جُستارهای بیست‌گانه‌ی روایت اینان‌اند:

بحث در خاستگاه پزشکی، چرایی بایستمندی آن، گونه‌های پزشکی و بخش‌بندی‌هایش، کردوکار و سود پزشکی، جدایی گوهر پزشکی از بیماری، چگونه بودن پزشک، نیکی‌های حرفه‌ی پزشکی، زیرماده و موضوعی که کار پزشکی بر آن است، ارج پزشکی و سنجه‌ی آن ارج، نیکودهش تن پزشک و روان پزشک، آزمون پزشک و درمانگر هنگام گزیدن‌شان به مقام پزشکی، کار درخور و دوسویه‌ی پزشک و مردم، شایستگی نام پزشک و درمانگر بر پزشک شایسته، خویشکاری سه‌سویه‌ی تن پزشک و روان پزشک و شهریار در برابر یکدیگر، خاستگاه اهریمنی بیماری، گونه‌های بیماری، گونه‌های داروها، نیروی سامان‌ده تن و روان، نیاز مردم به نگهداری تن و ویرایش جان و نیازشان به خوراک و دارو، شماره‌ی زمینه‌هایی که کار تن پزشکی بر روی آن زمینه‌هاست، و، کنش

فرجامین تن پزشکی و روان پزشکی.

نویسنده‌ی روایت در همان آغاز بحث به روشنی فرامی‌گوید که قصد گزین گویی و گزیده‌نویسی دارد.

برابر آموزايش‌هاي دين كرد، آشكار است كه خاستگاه پزشکی، فرزانشي اهورایی است. بخش‌بندی‌های زیرین و بنیادین پزشکی، مینوپزشکی و گیتی‌پزشکی است. تجویز پایه‌ای مینوپزشکی به کارگیری ادعیه و اذکار است و، تجویز پایه‌ای گیتی‌پزشکی به کارگیری دانش‌های دینی از قبیل کاردپزشکی و نیشترپزشکی و گیاه‌پزشکی و پارساپزشکی و آتش‌پزشکی و منترپزشکی است.

از درونه‌ی سخن این روایت چنین دریافت‌ایم که روان‌پزشکی همان مینوپزشکی است؛ و تن‌پزشکی همان گیتی‌پزشکی است. زیرا پس از بخش‌بندی پزشکی به مینوپزشکی و گیتی‌پزشکی، از زبان نویسنده دیگر از مینو یا گیتی‌پزشکی سخنی در میان نیست و یکسره بحث بر سر روان‌پزشکی و تن‌پزشکی است.

به بحث هیپوکراتیکی «پیشگیری پیش از درمان» نیز پرداخته می‌شود. در جستارماده‌ی ششم، بحث بر سر گزینش پزشک و سرشت‌نشان‌های (=خصلت‌های) وی است؛ هم درباره‌ی روان‌پزشک و هم درباره‌ی تن‌پزشک. برای روان‌پزشک چیزی نزدیک به سی سرشت‌نشان را برمی‌شمرد. درباره‌ی تن‌پزشک هم در همین اندازه است.

دانش پزشکی، هم برای پزشک و هم برای مردم کشور سرتاپا سود و بهره است. شایاترین گران‌ارج‌ترین آنان این است که روان‌پزشک همکار و کمک‌دست زمینی «امشاسپند اردیبهشت» می‌شود؛ تن‌پزشک، کمک‌دست زمینی «آزیمَن»، همکار «امشاسپند اردیبهشت» می‌شود. زیرماده‌ی (=موضوع زیر دست) روان‌پزشک روان مردم است؛ زیرماده‌ی تن‌پزشک تن مردم است.

جستار دهم درباره‌ی نیکودهش تن‌پزشک در تن‌پزشکی و نیکودهش روان‌پزشک در روان‌پزشکی است.

پزشک نیز می‌باید پله‌پله ارتقاء یابد تا به پله‌وپایگان پزشک بزرگ ایران رسد. از این رو، آزمودن پزشک، نخستین پیش‌بایست گزینش پزشک است. اندازه‌ی خویشکاری پزشک و مردم در برابر یکدیگر روشن و شناخته است. پزشکان با سنجه‌ی تقوا پایگان‌بندی می‌شوند. برترین آنان پزشکی

است که تنها به یوبه‌ی مزد آن‌سری و پارساییِ روان به کار پزشکی پرداخته‌است.

مزد پولی یا کالایی پزشک نیز حساب و کتاب دارد. پزشک بی‌جواز مجرم است؛ و باید کیفرکشد. روان‌پزشکی نیز یکی از زیربخش‌های آسرونی (=دین‌سالاری) است؛ تن‌پزشکی یکی از زیربخش‌های پایگانِ مردُمیک کشاورزی دانسته‌شده‌است.

هم بیماری‌ها و هم داروها همگی شماره دارند و به یک اندازه‌اند. آز و خشم و سستی و سرپیچی و کاهلی و خویشکاری‌ناشناسی (=وظیفه‌نشناسی) و دیگر آهوانِ اخلاقی گرایش‌هایی ضدِ اخلاقی نیستند؛ بلکه از بُن‌و‌گوهر، بیماری‌هایی روانی اند که بایست درمان شوند.

بدآگاهی و نادانی و دانش‌هایِ نمایین (=ظاهری) و پدیداری و دروغین و، خشمگیری و شهوت و شک‌نگری و دیگرها، همگی هر کدام با یکی از نیروهایِ اهوراییِ جان در ستیز اند و راهِ درمان‌شان زورآورکردنِ نیروهایِ جان از راهِ پارسایی است.

نیاز مردم به خوراک و دارو و پرهیز، نیازی واقعی دانسته‌می‌شود.

بحث‌هایِ هیپوکراتیکی درباره‌ی گرمیِ خون و ترازشِ آبگونه‌هایِ چهارگانه (=اخلاطِ اربعه) در سرتاسرِ روایت دیده می‌شود. این روایت، به آشکاری، برآمزشِ آموزه‌هایِ مزدایی با دانشِ یونانی است. نویسنده تمام دانشِ آرویتی (=تجربی) خود را دربابِ سرشتِ تن و روان بی‌هیچ دخل و تصرفی و هیچ پنهان‌کاری‌ای از پزشکیِ یونانی و هیپوکراتیکی به وام ستانده‌است.

برای نمونه، نشان می‌دهد که چگونه نم و آتش و باد و خاک موجود در خوراک به ماده‌ی خلطی در تن و اندامِ تابندگان و مردمیان ترادیسیده می‌شود. در جُستارِ هجدهم، حتی بحثِ او بر سرِ «گوهرِ جانی و تنانیِ ستودگانِ آسمانی» یکسره یونانی‌گرایانه است. در جُستارِ نوزدهم بحث بر سرِ زمینه‌هایِ کارِ تن‌پزشک است.

پایانِ روایت، بحثِ کنش و فرجام‌آهنگِ پزشکی است.

کرده‌ی صد و پنجاه و هشتم درباره‌ی هر کارِ ستودنی و هر کارِ نکوهیدنی است. انجامِ هر دو می‌تواند آگاهانه یا ناآگاهانه باشد. کارهایِ ستودنی و پرهیختنیِ آگاهانه چهارگونه‌اند؛ کارهایِ ستودنی و پرهیختنیِ ناآگاهانه هشت دسته‌اند؛ که نویسنده، یک‌به‌یک هر کدام را نخست تعریف می‌کند و سپس داورِ خود را نشان می‌دهد. نکته‌ی معناپژوهانه درباره‌ی این روایت این است که در سرنامه و دو بندِ نخستِ روایت، نویسنده بحثِ خود را درباره‌ی کارِ ستودنی یا نکوهیدنی بیان می‌کند؛ ولی هنگامِ گزارش، بجایِ آنکه از کارها و دسته‌هایِ شان سخن بگوید از

کسانی سخن آغاز می‌کند که کاری ستودنی یا نکوهیدنی انجام می‌دهند.
 بحث کرده‌ی صد و پنجاه و نهم بر سر آن پایانگاهی است که مردمان همگی سوی آن ره‌سپرانند.
 این ره‌سپاری همگانی دربرگیرنده‌ی همه‌ی تنابندگان نیز هست؛ ولی دربرگیرنده‌ی قوای دروجی
 نیست. دروج و پاژتخمه‌های دروجی ره به نیستی و نابودی یکپارچه می‌برند.
 در کرده‌ی صد و شصتم، با یکی از باورهای کهن و گران‌ارج دین مزدایی درباره‌ی مدارها و
 گردشگاه‌های چهارگانه‌ی خورشید روبه‌رو می‌شویم.
 برابر آموزه‌های دین کرد، خورشید یکی از هستمندان نامیرای دیدنی است که کالبد تنانی‌اش از
 او جدایی ناپذیر (=غیر مفارق) است. درین، خورشید یکی از امشاسپندان است؛ ولی دیدنی با
 چشم سر.

۱۵۹

۱۶۰

در دین کرد، خورشید بهره‌مند از روندگی جاودانه است.
 در این روایت (=کرده‌ی ۱۶۰) سخن اینگونه آغاز می‌شود که جایگاه آسمانی خورشید فرازین‌گاه
 بهمنانه، یعنی چکاد آسمان است. اما در آغاز آفرینش مادی، این امشاسپند دیدنی از آسمان‌جای
 فرازین خود چهار گردشگاه (=مدار) فرودتر می‌آید. و دوباره، یک بار زمان پیدایی آشورزشت، یک
 مدار به چکاد آسمان نزدیک‌تر می‌شود. سه مدار سپسین را زمان هوشیدر و هوشیدرماه و
 سوشیانس دوباره درخواهدنوردید و دیگریاره به چکاد آسمان بازخواهدگشت.
 نکته‌ی شاینده و پژوهیدنی در این روایت، دانشواژه‌ی پهلوی «نوز-آهنگ» است که ما از آن،
 تعبیر به «نیروی گرانشی» کرده‌ایم.

۱۶۱

بحث کرده‌ی صد و شصت و یکم بر سر شناخت‌نشان‌ها و ممیزه‌های اعلم علمای دین مزدایی
 است. ولی در همان آغاز بحث روشن است که سخن‌گرد سه دین‌نامه‌ی سپند است: «دادیگ»،
 «هادرگ مائسرنیگ» و «گاهانیک».

داناترین و بیناترین علمای دین مزدایی کسی است که بتواند از درونه‌ی سخن هر یک از
 دین‌نامه‌های درنظر، معنا و فتوای دو دین‌نامه‌ی دیگر را نیک برسنجد و برون‌کشد.
 در بند دوم روایت، نویسنده و یژگی دانش‌ورانه‌ی هر یک از سه کارنامه‌ی ورجاوند را برمی‌شمرد؛
 برای نمونه، درونه‌ی سخن دین‌نامه‌ی سپند «دادیگ»، برترین دانش‌ها در زمینه‌ی گیتیانه‌ترین
 کارهای گیتی است.

۱۶۲

بحث کرده‌ی صد و شصت و دوم بر سر پاژآفرینش زدارمینو است، به انگیزه‌ی رودرویی با

آفرینش سپندارمینو، و، زائ فرمای سپندارمینو در برابر یک یک آن پتیارگی ها. نویسنده‌ی روایت پنج شیوه‌ی برخورد سپندارمینو با زدارمینو را برمی شمرد. فرایفت‌ها و مفاهیم شیوه‌ی نخست رودرویی سپندارمینو با زدارمینو، سربه‌سر، شیوه‌ای ارسطویی است؛ اما همچنان در چارچوب دستگاه اندیشگانی مزدایی نویسندگان. بحث بر سر «پیوستگی و بستگی سردی و خشکی با گرمی و نموری» است. شیوه‌ی دوم نیز مطلقاً ارسطویی و غیر مزدایی است و با همگی آموزش‌های دین کرد درباب جداسانی گوهر اهورایی و اهریمنی در ناسازگاری بنیادین و آشکار است. معنای شیوه‌ی دوم این است که پاژآفریده‌های دروچی را به سود و یاری آفریدگان نیک جهت‌دهیم.

ولی شیوه‌های سوم و چهارم و پنجم رودرویی سپندارمینو با زدارمینو سربه‌سر با دیگر آموزائش‌های دین کرد همراستایی و هماهنگی دارد. ناسازگاری شیوه‌های یکم و دوم بویژه دوم، نشانگر دست‌کم دو نکته است: یا نویسندگان دین کرد از پی آمدها و لوازم منطقی بحث‌های خود آگاه نبوده‌اند، و از دانش فرزائورانه و فلسفی سستی برخوردار بوده‌اند، یا روایتگران، بازسته‌ی زمان‌ها و جای‌های گوناگون اند؛ که در چنین سامانی، ناسازگاری‌های بنیادین روایت‌های دین کرد را باید در بش‌شمار بودن (=متعدد بودن) زمانی-مکانی تدوین کنندگان جست‌وجو کرد.

بحث کرده‌ی صد و شصت و سوم بر سر زرتشت‌وارترین خیم‌وخوی مردمان است. یعنی کدام یک از خیم‌وخوی‌های (=اخلاقیات) مردمان به خیم‌وخوی‌های آشوزرتشت نزدیک‌تر است. پاسخ از زبان یکی از بزرگ‌دینداران این است: عشق به مردم.

خواننده‌ی ژرف‌نگر به یاد دارد که در کرده‌ی صد و یکم، یکی از هنرهای اخلاقی آشوزرتشت «غم‌خوار بیمار و نیازمند و ناتوان بودن» است.

اما نویسندگان، بنا به رسم زمانه، در دنباله‌ی بحث، که‌دادهایی (=تبصره‌هایی) بر سخن آشوزرتشت بسته‌اند که می‌توان در انتساب آن تبصره‌ها به نظر پیامبر دودل بود. از جمله اینکه، زبائم لال، پیغمبر نیز مانند ما مردم کم‌بین، میان ایرانی و آنیرانی، میان به‌دین و بددین در مهرورزی‌های پیمبرگونه فرق می‌نهد.

در کرده‌ی صد و شصت و چهارم دوباره با پیمانی مینوی و آسمانی و پیشا-آفرینشی میان خدا و بنده روبه‌رو می‌شویم:

و آن، پیروی از فرمان‌های شهریار دین‌پناه آراسته به خرد دینی است.

۱۶۵

کرده‌ی صد و شصت و پنجم درباره‌ی حُجَّتِ سه دین‌نامه‌ی سپند دینِ مزدایی، یعنی «هاذگْ مائسَرِئِگ» «دادیگ» و «گاهانیک» است.

گاهان از همه‌ی کارنامه‌های دینی سر است. گاهان، گزینِ گویانه، همه‌ی رطب و یابس‌ها را فراگفته‌است؛ آن دو تایِ دیگر فراخ‌ترنویسی و شرح و شناسایِ گاهان اند.

گواهِ گواهینگی و گواهمندی (=حُجَّتِ) آن دو تایِ دیگر در گاهان است.

نکته‌ی شاینده در این روایت (=کرده‌ی ۱۶۵)، بودوباشِ یکی از آیه‌های «هاذگْ مائسَرِئِگ» است.

۱۶۶

کرده‌ی صد و شصت و ششم، سرنشانه‌هایِ به‌ترین زمانه و بدترین زمانه را برمی‌نویسد و ثمرِ هر یک را برمی‌شمرد.

تهذیبِ اخلاق، سرنشانه‌یِ به‌ترین زمانه‌هاست؛ آلودگیِ خیم‌و‌خوی، سرنشانه‌یِ بدترین زمانه‌هاست. بروبارِ هر یک نیز بسانِ گزیده نوشته‌آمده‌است.

۱۶۷

کرده‌ی صد و شصت و هفتم خبری درباره‌ی نبردِ پایانیِ گیهانی و نبردِ سهمگینِ تِ دروج است. سخن بر سرِ این است که هر چه زمانِ نابودیِ سرتاسریِ دروج نزدیک‌تر می‌شود، در نبردِ سهمگین‌تر خود را می‌نماید. و این مانند است با اخگرهایِ فروزنده‌ترِ آتشی که روبه‌خاموشی می‌نهد. اورمزد پیش از نبردِ گیهانی از همه چیز آگاه بوده و هست؛ دروج از هیچ چیزی آگاه نبوده است. هر چه جهان به پایانِ نبردِ نزدیک‌تر شود، آگاهیِ دروج به سرنوشتِ ناچاراش، نیست و نابودشدنِ اش بیش‌تر می‌شود.

۱۶۸

کرده‌ی صد و شصت و هشتم از سه جایگاه نام‌می‌برد: «جایگاهِ سرتاپا نیکِ تهی از بدی»، و «جایگاهِ سرتاپا بدِ مطلقاً تهی از نیکی»، و «جایگاهِ میانجایِ دو جایگاهِ پیشگفته، یعنی گیتی».

بحثِ سرتاسریِ روایت روشن است: سخنِ گوشه‌یِ نویسنده، نخست به گرودمان (=ایزدکده‌ی سرود و نیایش) است و دودِ دیگر به دوزخ و سدیگر به جهانِ مادی.

اما نوشتارِ توضیحی پس از سرنامه به گونه‌ای است که بحث را به سرزمینِ مادری و، سرزمینی بیگانه یعنی تبعیدگاه می‌کشد. سرزمینِ مادری حتی اگر آکنده از بدی باشد باز سرزمینِ مادری است؛ تبعیدگاه حتی اگر آکنده از خوشی باشد همچنان تبعیدگاه است.

نظرِ ما این است که نویسنده میانِ گرودمانِ آسمانی و سرزمینِ مادری از یک‌سو، و دوزخ و تبعیدگاه از سویِ دیگر پُلی فرازمانی می‌زند.

۱۶۹

در کرده‌ی صد و شصت و نهم با بحث و روایتی بسیار کهنه، هم از نظر ساختمانِ زبانیک و هم از نظر کهنِ باورشناسی، روبه‌رو می‌شویم.

سخن بر سرِ نیرنگِ راستِ ایزدی و آزمایشِ سختِ ایزدی و شگفتیِ آفرینی‌هایش است؛ و، بر سرِ نیرنگِ وارونه‌ی دیوی و جادوگری و تردستی و فن‌آوری‌هایش.

در بندِ نخست، نویسنده، سنجه‌ی جدایی میانِ نیرنگِ راستِ ایزدی و نیرنگِ وارونه‌ی دیوی را برنشان می‌دهد؛ و آن، باورِ ژرفانه به اورمزدِ جهان‌آفرین و پیرویِ جانانه از فرمان‌هایِ شهریار است. آزمایشِ ایزدی در حضورِ دو «پیکارنده» انجام می‌گیرد.

اگر شخصِ راستِ گفتار باشد، هنگامِ آزمودن با آزمایشِ سختِ ایزدی، هیچ آسیبی به آزمایش‌شونده نخواهد رسید.

در زمینه‌ی بکارگیریِ آزمایشِ سختِ ایزدی، دو گونه شگفتیِ آفرینیِ ایزدی برایِ مردمِ صاحب‌نظر به آشکاری می‌رسد: یکی پزشکی، که درمان‌کننده است، و دیگری حقوقی، که مرزِ راست‌گو را از دروغ‌گو بازمی‌نمایاند.

بودوباشِ چند واژه‌ی خوانده‌نشده در بندِ پایانیِ روایتِ درک و دریافتِ آن را با کمی دشواری روبه‌رو می‌کند. ترجمه‌ی ما از این روایت، بویژه بندِ پایانیِ آن، پیشنهادی است.

۱۷۰

بحثِ کرده‌ی صد و هفتاد و بر سرِ مهرِ سرشتینِ پدر و مادر بر فرزندان است.

اما این مهرِ همیشگی و پابرجا نیست و، کاست و افزودیِ چند بر آن است.

بالا رفتنِ سالِ کودک و دست‌یازیدنِ وی، زمانِ برنایی و رسایی به گناه، از آن مهرِ سرشتین و خداداد می‌کاهد. همچنانی که فرهیزشِ جوان به سببِ دورمانی از گناه، مهرِ ازدست‌رفته را بازمی‌گرداند.

۱۷۱

بحثِ کرده‌ی صد و هفتاد و یکم یکی از سخن‌ورزی‌هایِ فراگیرِ همه‌ی دین‌ها و آیین‌هایِ یزدانی است. پارسایان، به سببِ مثقالیِ شرّ که از آنان سرزند کیفر می‌چشند؛ گناهکاران نیز از برایِ مثقالیِ خیر که انجام دهند پاداش می‌گیرند.

گناهِ پارسایان و ثوابِ گناهکاران وزن می‌شود و از مجموعِ گناه یا ثوابِ آنان کم خواهد شد.

نکته‌ی شاینده و پژوهیدنی در این روایت، بودوباشِ میثوی اندیشگانیِ افلاطونی است.

نویسنده‌ی روایت، جهانِ مادی را نسخه و دوّمینه‌ی جهانِ میثوی می‌شناساند.

بحثِ کرده‌ی صد و هفتاد و دوم، بحثِ عمومیِ دین‌کرد است درباره‌ی نسبتِ دادنِ آفریدنِ ماده‌ی

۱۷۲

پتیارگی به جهانِ آفرین؛ که از نظرِ تدوینِ کنندگانِ دینِ کرد این نسبت بر جهانِ آفرین ناشدنی است و گفتنِ آن گناهی نابخشودنی.

نویسنده‌ی روایت، در چارچوبِ بُن‌باورهایِ خود دو دسته از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا گفته‌اند چیزی به نامِ پتیاره در جهان هست و بودیِ راستین ندارد و آفریننده‌ی بد و خوبِ خداست. بندِ پایانیِ روایت، آنگونه که ما دریافته‌ایم، خُرده‌سنجی بر دسته‌ای دیگر از کیشداران است که مدعیِ جداسانیِ فرمانِ خدا از خواستِ خدایِ آند. برای ما روشن و شناخته نیست که کدام دسته از کیشداران چنین باوری داشته یا دارند.

بحثِ کرده‌ی صد و هفتاد و سوم با چَم‌گویِ (=برهان) ائی و لِمی آغاز، و، از آن برای استوارکردِ درستیِ بُن‌مندیِ چیستی (=اصالتِ مهیت) بهره‌گیری می‌شود.
راوی می‌نویسد: ریشه از میوه و میوه از ریشه شناخته می‌شود.

در بندِ نخستِ روایت نتیجه می‌گیرد که می‌توان از وارسِ میوه به ذاتِ ریشه پی برد. پس، اگر در رویدنی‌ها به دو دسته‌ی نیک‌سرشت و بدسرشت، خوش‌بو و بدبو، درمانی و زهری، خوش‌مزه و بدمزه برخوردیم، این نشان از زادونهادِ ریشه دارد و می‌شاید که هر کدام از دو دسته‌ی پیشگفته از نظرِ ریشه، از بنیاد، جداسان باشد.

پس از آن، بر کیشِ یهودی خُرده می‌گیرد که چرا دانایی و نادانی را چونان دو میوه از ریشه‌ای یزدانی برشناخته‌اند. در پایان نیز نگرگاهِ مزدائیان را در رودرویی با کیشِ یهودی فرامی‌گوید.

در کرده‌ی صد و هفتاد و چهارم با یکی از گیراترین و جدی‌ترین سخن‌ورزی‌هایِ مردم‌شناسانه‌ی نویسندگانِ دینِ کرد روبه‌رو می‌شویم که نمونه‌ی آن را در بابِ مردم‌زادگان می‌توان در دبستان‌هایِ فرزانورانه‌ی سده‌ی بیستمیِ باختری، چونان دبستانِ پدیدارشناسان، یافت. بحث بر سرِ تَک‌ساحتی نبودنِ زادونهادِ مردم‌زادگان است در تقابلی سرشتی با دیگرِ آفریدگانِ تَک‌ساحت و تَک‌بُعدی.

در سَرنامه‌ی روایت ده جُستارِ مایه به میان‌نهاد می‌شود.
نخست اینکه، مردم‌زادگان، آزادکام آفریده شده‌اند و اینکه آزادکام نمی‌تواند تَک‌ساحتی باشد. نویسنده در نوشتارِ روشن‌گرانه می‌افزاید: تنها آفریده‌ی آزادکامِ مردمیانِ آند؛ که از رهگذارِ آزادکامی (=اختیار) توانا به رهبریِ دیگرِ تنابندگان هم در نبردِ گیاهانی و هم در رهبریِ آنان سویِ منزلگه مقصود است.

آزادکامی مردمی زادگان تنها پرتوی از آزادکامی اورمزد جهان آفرین است.
نکته‌ی شگفت و پذیرای رویکرد در این روایت، تعریف اوستایی «آزادکام» است؛ تعریفی که پی‌وپایه‌ی دبستان راز (=عرفان) مزدایی است.

نام اوستایی آزادکام، «آخوی آشتومند» است. که هیچ معنایی جز «جان اهورایی پایه‌هستی مادی گذارده» ندارد. ستودگان و ایزدان آسمانی هم بهره‌مند از این جان اهورایی اند جز اینکه مردمان تنمند اند و ستودگان آسمانی تنمند نیستند.

اگر مردمی زادگان بهره‌مند از آزادکامی نبودند، توانا به رهبری دیگر آفریدگان نمی‌شدند. نویسنده، بندهای ۷ و ۸ و ۹ روایت را به بحث سود و زیان آزادکامی ویژه کرده است. از این بحث نیز برای وازدن و بی‌ارزش نمایاندن نظرگاه دسته‌ای از کیشداران بهره‌می‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «بیشینه‌ی مردم به چم و بهانه‌ی انجام گناه و انجام ندادن کرفه تا به جاودان در دوزخ خواهند ماند». از نگاه نویسندگان دین کرد، «دوزخی ماندن بیشینه‌ی مردم، خواست و کامی دروجی است نه اهورایی».

کرده‌ی صد و هفتاد و پنج یکسره به گناهان مشمول مرگ‌ارزان (=گناهانی که آدمی را مشمول کیفر مرگ می‌کند) می‌پردازد. و بحث و فحوصی یکسره حقوقی (=دادشناسیک) است. نویسنده در شش بند، شش گناه مشمول کیفر مرگ‌ارزان را نام می‌برد و راه‌رهایی از آن را نیز برمی‌شناساند. از درونه‌ی سخن روایت دانسته می‌شود که رهایی از کیفر مرگ‌ارزان واقعاً هم به معنی رهایی از مرگ نیست. برای نمونه گاه کسی مشمول کیفر مرگ‌ارزان می‌شود ولی اگر در نبردی به شهادت رسد پس آنگاه از کیفر مرگ‌ارزان رهایی یافته است.

روی هم رفته ارزش دادشناسیک (=حقوقی) روایت از نظر دادشناسی (=حقوق) دوره‌ی ساسانی بسیار ارزنده است.

کرده‌ی صد و هفتاد و ششم دربرگیرنده‌ی یکی از کهن‌باورهای دین مزدایی درباره‌ی زاب پسرِ طهماسب و قدرت‌نمایی‌های وی است؛ قدرت‌نمایی‌ای که پی‌آمد آن، سرکوب دهیکِ نومن با سپاهش و، واپس‌راندنِ آئیران و دیوپرستان از کشور ایران است. و نیز، بازآراییِ ایرانشهر و شهریارِ ایرانی با کمکِ نژادگانِ همراهش است.

از بند پایانی روایت برمی‌آید که «چشترومیان» پارسا با یکصد و پنجاه تن از دین‌آموزان گرداگردش خواست و کام زاب پسرِ طهماسب را به پایان می‌برد.

نکته‌ی شایان یاد در این روایت، بودوباشِ سخنواره‌ای است که خوانشِ نمایین و ظاهریِ آن، «تُرک ئی بُلُنْد پِشَنگ» است که ما آن را «تُرکِ بلندزین / بلندقامت» ترجمه کرده‌ایم.

در کرده‌ی صد و هفتاد و هفتم، نویسنده دوباره بحثِ نیک و بد را پی می‌گیرد.

۱۷۷

بحث بر سرِ این است که مردم خواهانِ افزایشِ نیرویِ نیکی و دوستی‌اند و خواهانِ زدودنِ نیرویِ بدی از میانِ خود و همگوهانِ خود‌اند.

مهرِ مردم به مردم، مهرِ کسان به فرزندان، همه و همه، سرشتین است. گرایشِ مردم به نکویی و روی‌برگاشتنِ آنان از بدی نیز سرشتین و زادیک و نهادیک است.

مهرِ مردم بر مردم پی‌وپایه و انگیزه‌ی مهرِ ستودگانِ آسمانی بر آنان می‌شود.

این مهرِ نهادین، در پایانِ جهان، پیروزیِ سوشیائِش و ویراستگیِ مطلقِ خیم‌وخویِ مردمان را

در پی دارد.

۱۷۸

کرده‌ی صد و هفتاد و هشتم، پی‌گرفتِ بحث‌هایِ مردمی‌شناسانه‌ی دینِ کرد است درباره‌ی امید

اهوراییِ مردم به زندگی و بیمِ اهوراییِ آنان از مرگ؛ و، امکانِ جابه‌جاییِ اهریمن‌وارِ یکی با دیگری، به گونه‌ای که اهریمنِ خواهانه، روی از زندگی بگیرند و گریان به مرگ شوند.

در نگاهِ نویسنده، گرایشِ مردم به زندگی، گرایشِ اهورایی و سرشتین است؛ ولی روی‌برگاشتنِ از زندگی فرارسیده از شتابِ دردآور و تنگ‌کننده‌ی (=قابطض) اهریمن است.

حتی در درازایِ هست‌وبودِ جهانِ مادی بازهم این گرایش‌هایِ سرشتین برجای‌اند.

سه نیرویِ «فرزندخواهی» و «تواناییِ انجامِ کارها» و «افزاینده‌ی خرد» تأمین‌کننده‌ی کارمایه‌ی

آن نیرویِ سرشتین‌اند، تا بدانجا که به سببِ کاهشِ یکی از آن سه نیرو، دو نیرویِ دیگر آن کمبود را

جبران می‌کنند. اما روندِ کاهش‌پذیری می‌تواند تا بدانجا پیش‌رود که از قدرتِ شگرفِ «امید به

زندگی» چیزی برجای نماند و جایِ آن را میلِ اهریمنِ خواهانه به مرگ بگیرد. و این روند در دوزخیانِ

رویِ زمین دیده می‌شود. تا آنجا که دوزخیانِ آرزو می‌کنند «کاش هرگز زاده نمی‌شدند».

از آموزه‌ی دینِ کرد در این روایت دانسته می‌گردد که آرزویِ اهریمنیِ بالا، نمی‌تواند ویژه‌ی

مردمیان و مردمی‌زادگانِ گراینده به خواهش‌هایِ اهورایی باشد.

۱۷۹

بحثِ کرده‌ی صد و هفتاد و نهم بر سرِ برترینِ شهریاران است.

برترینِ شهریارانِ کبسی است که یکجا جَم‌آیین و ویشْتاسپ‌آیین است.

از نظرِ جَم‌آیینی به خورشید مانندترین است و، خوب‌چشم‌ترین و نژاده‌ترینِ آفریدگان است.

از نظر ویشْتاسْپِ آیینی دوستدارترین مردمان و پذیرنده‌ترین آنان است.
در کرده‌ی صد و هشتادُم، از شش نیروی ایزدی نام برده‌می‌شود که سه‌تای آن رستگارکننده‌ی روانِ
مردم است و سه‌تای آن سامان‌ده تَن مردم.

سه نیروی آسمانی و ایزدی رستگاریِ روان، یکی، پرتوای از جانِ اهورایی و، دودِ دیگر پیشوایِ دینی این جهانی و، سدِ بگرِ رُشن، میثویِ راست گفتماری است.

سه نیروی آسمانیِ ایزدی سامانِ ده تن، یکی، سپهرِ بخودِ استوار و، دودِ دیگر ایزدِ مهر و، سدِ دیگر شهرِ بارِ یاسانِ آفریده‌ها ست.

کرده‌ی صد و هشتاد و یکم درباره‌ی عطیّه و ده‌شانه‌ای است که فریضه است و آن ده‌شانه‌ای که دادن آن ثواب دارد ولی فریضه واجب نیست.

دِهْشانه‌ي (=عَطيّه‌ي) فريضه و واجب، همان‌ي است که می‌باید به مرد سزاوار داد و، دهنده می‌داند اگر ندهد، این ندادن گناه باشد. دِهْشانه‌ي نابایستمند و غیر فريضه‌اي جز این است. در میانه‌ي روایت، نویسنده سخواره‌اي از سپندنامه‌ي «گَهاَن» را بر می‌گوید؛ و از آن تفسیری هم‌ترازِ بحثِ روایت بر می‌کشد. در پایانِ روایت، مرد زُفْتِ گریزان از دِهْشانه دادن را «گَنجِ بانِ اهرِ یمن» می‌شناسد.

کرده‌ی صد و هشتاد و دوم، سودمندترین چیزها را برای مردم و جهان برمی‌شمرد.

سودمندترین چیزها شش تايند: گزارشِ علنیِ کاستی‌ها در انجمن‌های شهری، پايبنديِ مردم به آموزه‌هایِ پیشینیان، گزينشِ درستِ دينِ آموزِ جوان برایِ پروريدنِ هيرد، استفتايِ مجتهدِ امروزی از مجتهدِ دیروزی، و، همراستاييِ شهریارِ دينِ پناهِ امروزی با شهریارِ دينِ پاسِ دیروزی است.

سراسرِ پندِ اين روايت (=کرده‌ی ۱۸۲)، پيگيري و پيرويِ امروز از ديروز است برایِ بنيان‌نهادنِ فردا.

نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت، همان چیزی است که امروزه یکسره به‌دستِ فراموشی سپرده شده است؛ و آن: بیانِ آشکارانه و علنیِ کاستی‌ها و گناه‌گرایی‌ها در انجمنِ بی‌پرده‌ی شهر است. کرده‌ی صد و هشتاد و سوم ارزشِ مینویِ دینِ مزدایی را فریادِ زمینیان می‌آورد تا بدانند این گوهرِ آسمانیِ چاره‌ساز، یعنی دینِ مزدایی، سختی‌ها، تنگی‌ها و دردهایِ زمینی‌شان را درمان می‌کند.

در سرتاسر دین کرد، دین مزدایی مُزَیْن به خِرَد هَرَوِیْسِی (=مطلق) است.

در این روایت، دینِ مزدایی، پزشکیِ فرساخته‌ی چاره‌سازِ همه‌ی چاره‌هاست. مُسَبِّبُ‌الاسباب است.

اگر مردم برابرِ دستوریِ دینِ مزدایی، مُردار و دیگر آلودگی‌ها را از پایه‌های زمین بزدایند، دستِ کم دوسومِ بیماری‌ها را دوررانده‌اند. با روشن‌نگه‌داشتنِ آتش، دوسومِ کُژاندami‌ها (=افلاج) را دوررانده‌اند. عناصرِ اربعه (=بُئِنِ ماده‌های چهارگانه) سازندگانِ تنِ تنابندگان‌اند؛ اگر بُئِنِ ماده‌ها پاک‌بمانند، چاره‌ی بسیاری از کارها بدست آمده‌است. و این تنها از دینِ مزدایی برمی‌آید. اگر مردم دینِ مزدایی را فروه‌لند و دینیِ آنیرانی را پذیرا شوند، چه آفت‌ها که بر سرِشان باریدن خواهد گرفت.

۱۸۴

بحثِ کرده‌ی صد و هشتاد و چهارم، سخنیِ یکسره ارسطویی است. به کارگیریِ فریافت و مفهومیِ ارسطویی برای استوارکردنِ باورهایِ دینِ مزدایی است. میانه‌روی و اندیشه‌ورزیِ میانه‌روانه بهره‌ای از اندازه‌شناسیِ اورمزد است.

پس از این گفتار، نویسنده درباره‌ی شناساننده و نیرو و دادوآیین و چارچوب و سودِ اندیشه‌ورزیِ میانه‌روانه، یک‌به‌یک گزیده‌وار سخن می‌گوید. هم‌ترازِ همین بحث را درباره‌ی اندیشه‌ورزیِ تهی از میانه‌روی پی می‌گیرد و چنین می‌آغازد که خاستگاهِ کُژپنداریِ تهی از میانه‌روی، دروج است.

۱۸۵

بحثِ کرده‌ی صد و هشتاد و پنجم، درباره‌ی مرزِ تواناییِ اورمزد است. نویسنده بحث را چنین می‌آغازد: «هیچ چیزی نه هست و نه خواهد بود و نه می‌سزد که در توانِ بُئِنِ بُنانِ همه‌ی نیکی‌ها، یعنی اورمزد جهان‌آفرین نباشد». ولی، این تواناییِ بی‌پایان در برابرِ شدنی‌ها و شایدمندها و توانستنی‌ها و ممکنات، و، ناشدنی‌ها و نشایدمندها و ناتوانستنی‌ها و ناممکناتِ مرزیده و کرانمند می‌شود.

در این روایت، برابرِ بازشناختِ ما، با یکی از رده‌های (=ضروب / نواخت‌های) قیاسِ اقترانی (=سنجیدارِ دوگزاره‌ای) روبه‌رو می‌شویم که در بخشِ یادداشت‌هایِ روایتِ درنظر به آن پرداخته‌ایم. نویسنده‌ی روایت، در سرنامه، فراگفت‌هایِ خود را به فراگویی‌هایِ یکی از کهن‌آموزگارانِ دینِ بازسته و مستند می‌کند.

در دینِ کرد هیچ گاه به این پرسش پاسخ داده نمی‌شود که: «ناتوانستنی و ناممکن برایِ خِرَد آدمی چگونه لزوماً برابر با ناتوانستنی و ناممکن برایِ تواناییِ خداوند است؟» به دیگر سخن، چگونه شد

که پذیرفتیم آنچه برای مردمی زادگان ناممکن است و در گنجای عقلی وی نمی‌گنجد، ضرورتاً در گنجای رای و خرد (=عقل و تدبیر) خداوند هم نمی‌گنجد؟
 بحث کرده‌ی صد و هشتاد و ششم درباره‌ی کنش هم‌آوا با گزینش اورمزد و کنش هم‌آوا با پسند مردم است.

۱۸۶

اگر در انجام کارها از دین بهی یا از خرد بهره‌گیریم، به پی‌آمد و نتیجه‌ی یکسانی خواهیم رسید. ولی، از آنجا که خرد اورمزد برترین خردها است، به‌تر است از همان آغاز کار، خرد خود را با خرد دین مزدایی هم‌آوا کنیم.

۱۸۷

بحث کرده‌ی صد و هشتاد و هفتم، چارچوبی مطلقاً ارسطویی دارد آنهم به یوبه‌ی استوارکرد درستی نظر دین مزدایی در زمینه‌ی حفظ محیط زیست.
 نویسنده در این روایت (=کرده‌ی ۱۸۷)، از حرکت سرشت‌آهنگ (=طبیعی) و سرشت‌ستیز (=قسری) عناصر اربعه سخن آغاز می‌کند.

از آنجا که بُن‌گاه و میانجای جهانی آتش، فَلَکِ آسمان و آتشی فضایی است، حرکتِ شعله‌ی آتش سویی بالا حرکتی هم‌آهنگ با سرشت آتش و، طبیعی آتش است.
 بُن‌گاه و میانجای جهانی خاک زمین است؛ پس، بازگشت و فرودگرفتن سنگ سویی زمین حرکتی هم‌آهنگ با سرشت خاک و سنگ است.

بُن‌گاه و میانجای جهانی آب، دریایی زمینی (=فراخورد) است.
 نویسنده‌ی روایت، با به‌کارگیری و بهره‌گیری از این بحث ارسطویی، فرازروی آتش سویی فضا و فرودگرایی آب سویی چشمه‌های زمینی را حرکتی هم‌آهنگ با سرشت آنان می‌داند.

پس، از رهگذار پاک‌مانی آب و آتش و خاک و هوا، که تنها در دین مزدایی به آن سفارش شده است، از راه دریا آب‌ها پاک می‌مانند؛ از راه فضا آتش‌ها پاک می‌مانند؛ از راه پاکیزگی هوا و خاک، تن مادی همه‌ی تنابندگان پاک می‌ماند. از رهگذار هر گونه نانگهداری عناصر اربعه، تن مادی همه‌ی تنابندگان آلوده و اهریمنی خواهد شد.

گزارش بالا همه‌ی آن چیزی است که نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۸۷) با بهره‌گیری از بحث ارسطویی «انواع حرکت» (=حرکت طبیعی و قسری)، سرگفتن آن را دارد.

در پایان روایت، نویسنده به دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا بی‌ارجی آب و آتش و آلوده کردن آب‌ها را از رهگذار ریمنی و نجاست توصیه می‌کنند.

نکته‌ی شایسته‌ی پژوهش در این روایت، کاربرد دانشواژه‌ی پهلوی «وائیگ آتخُش» است که برابر گمان و بازشناختِ ما با «اَتر» یونانی و «اَثیر» فارسی هم‌معنایی دارد.
گفتنی است: فرزانواژه‌ی «اَثیر» هم در عربی و هم در فارسی، پی‌گرفتِ آوائی «αἴθηρ» / اَیْثِرِ یونانی است که با «اَتر» اوستایی، «اَذر» پهلوی و «آذر» فارسی هم‌ریشگی و هم‌معنایی دارد.
در کرده‌ی صد و هشتاد و هشتم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که در دینِ کرد سوم چندین بار دنباله‌گیری شده است.

بحث بر سرِ گونه‌های راه‌بری مردم است در دو گونه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فرود برای دین و شهریاری ایرانی.

زمانه‌ی روبه‌فراز زمانه‌ای است که مردم از ژرفایِ جان به دینِ اورمزد باور دارند؛ درفشِ شهریاری ایرانی برافروخته است؛ هنرهایِ نهادی (=فضایل) و خِرَدْ‌گرایِ و کوشایی و ثروت‌خواهیِ شریف و خویش‌نداری و همه‌ی دیگرِ نیکی‌ها در میانه‌اند.

از درونه‌ی سخنِ روایت می‌توان حدس زد که زمانه‌ی روبه‌فرود برای ایرانیان چگونه زمانه‌ای است.

در پایانِ روایت، نویسنده، «فراز‌گرویی» و «فرود‌گرایِی» را با فرمانرواییِ مرغانِ روشنایی و فرمانفرماییِ خزندگانِ تاریکی همانند می‌کند.

در سَرنامه‌ی کرده‌ی صد و هشتاد و نهم، از چارچوبِ باورِ ژرفانه به دینِ بهی و چارچوبِ روی‌برگاشتنِ از آن سخن می‌رود. ولی در نوشتارِ توضیحیِ بسیارِ کوتاهی که در پی می‌آید تنها چارچوب‌هایِ روی‌برگاشتنِ از دینِ بهی در دو جمله‌ی بس کوتاه فراگفته می‌شود؛ که یکی آشموخی است و دیگری بددینی.

کرده‌ی صد و نودم درباره‌ی زادونهاد و نامِ به‌دینی و بددینی است؛ و نیز پی‌آمدها و لوازمِ منطقیِ به‌دینی و بددینی را نشان می‌دهد.

به‌دینی، مادر و جرثومه‌ی خِرَدْ خداداد است؛ بددینی جرثومه‌ی تَلُون (=وَرَن) است.

به‌دینی سرتاسر گوه‌ز نشان به فرزاندگی است؛ بددینی آکنده از بدآگاهی است.

بخشِ نخستِ روایت، لوازمِ منطقی و هم‌پیوسته‌هایِ به‌دینی را برمی‌شمرد؛ بخشِ دومِ روایت نیز برجسته‌ی لوازمِ منطقیِ بددینی را برمی‌شمرد.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده، سرانجامِ تباهِ بددینی را نشیب‌گرفته در ادعایِ پوچ «خدا نیست»

و، دُش آیینِ جادوگری می‌داند.

بحث کرده‌ی صد و نود و یگم بر سرِ آفرینش و دَهِشِ نیکویِ اورمزد جهانِ آفرین است. آفرینش، نخستین فصل (= تفصیلِ جنسِ الأجناسی) آفریدگان در جهانِ مینوی است. آفرینشِ مادی، پَچین، روگرفت، دَوَمینَه و دنباله‌گیریِ همان جهانِ مینوی می‌باشد. همچنانی که هر کلافِ پشمینی، بالقوه پیراهن نیز هست، یا هر ورقِ زر بالقوه تاج است و آهن که بالقوه بیل است، به همان‌گونه، جهانِ مینوی نیز نیرویِ نهفته و کارمایه‌ی جهانِ مادی است. در این روایت (= کرده‌ی ۱۹۱)، برای نشان دادنِ زینه‌هایِ آفرینش، نخست از بحثِ «بالقوه و بالفعل» ارسطویی کمک‌گرفته می‌شود.

اکنون، اگر جهانِ مادی پی‌گرفتِ جهانِ مینوی است، خِرَدپسندانه آن است که در جهانِ هیچ چیزی نیست نشود بلکه فقط با ترادوسی چیزها و کائن‌ها روبه‌رو باشیم؛ نویسندگانِ دینِ کرد به این نتیجه‌گیری آگاه بوده‌اند و در سراسرِ دینِ کرد همیشه گوشزد می‌کنند: «هیچ چیزی نه از نیستیِ مطلق پابه‌هستی می‌گذارد و نه هیچ چیزی نیستِ مطلق می‌شود».

در این روایت نیز این‌گونه است؛ پس، می‌باید بذرِ جهانِ مادیِ بالقوه در اندرونِ جهانِ مینوی دارایِ هستی باشد. نویسندگان برای استوارکردنِ این معنا از بحثِ آناکساگوراسی «بذرِ همه‌ی بذرها» بهره‌ی منطقی می‌گیرند. آنان سخنواره‌ی آناکساگوراسی «بذرِ همه‌ی بذرها» را به پهلوی «تُهْمگانُ تَهْمگ» ترجمه می‌کنند.

پس از آن، وارد بحثِ اِشراقیِ طبقات و پایگان‌هایِ هستی می‌شوند؛ و چهار زینه‌ی پایانیِ آفرینشِ مادی را بسانِ گزیده یک‌به‌یک برمی‌شمرند و فراخ‌تر می‌نویسند. آن چهار زینه اینان‌اند: «هَستِش / بَویشتن»، «هَستِش پویا / بَویشتن - رَویشتن»، «هَستِش پایا / بَویشتن - اِستِشینه» و، «تفرد و تک‌آفرینیِ تنانِ فصلِ فصل».

نویسندگانِ دینِ کرد، در دیگرِ روایت‌ها، نامِ زینه‌ی چهارم و پایانیِ آفرینشِ مادی را با فرزناوژه‌ی پهلوی «استیه / stih» نشان داده‌اند.

بحثِ کرده‌ی صد و نود و دوم بر سرِ ابزارهایِ چهارگانه‌ی اورمزد جهانِ آفرینِ سرنوشت‌ساز است که در فراروندِ زمانِ کرانمند (= محدود) برای چهار دسته‌کنشگر فراهم‌چیده‌است. آنچه که ما از سرنامه‌ی روایت درمی‌یابیم این است که در نظامِ آفرینشِ چهار کنشگر هستند که در امرِ آفرینش دارایِ کارآیندی‌اند. اما ساختمانِ رواییِ بحثِ این روایت (= کرده‌ی ۱۹۲) یکسره و

از بنیاد با دیگر آموزه‌های دین کرد در ناسازگاری بنیادین است.

نویسنده، پس از سرنامه (=تیتیر)، بند نخست روایت را اینگونه می‌آغازد:

«از چهار ابزاری که اورمزد جهان‌آفرین فرزانه‌ی سرنوشت‌ساز، در زمان کرانمند، برای چهار گونه‌کنشگر بخش کرده‌است (=تخصیص داده‌است)، دو تای آن، نیروهای نیکی‌اند، که از رهگذارِ رواج و افزایشِ بنیادشده بر آن رواج، کارهای نیکو را بالقوه در اندرون خود دارند؛ و دو تای دیگر، نیروهای بدی‌اند، که در گذرانِ زمانِ کرانمند، دست‌اندرکارِ ناکارآمدی نیروگانِ نیکی‌اند و، کارهای بد را بالقوه در اندرونِ خود دارند.

به گونه‌ای که، در هر شش زینه از زمانه، زای و روشِ همه‌ی کارها، برآمیزه‌ای از گردهم‌آیی (=حاصله‌الجمع) این دو دسته نیروگانِ نیکی و بدی‌اند.

همه‌ی گشت و واگشت‌ها و شیوه‌های پیداییِ چهارگونه زمانه، از آغازِ کنشِ آفرینشِ گیتی تا فرجامِ بازسازانه‌ی آن، در زمانِ کرانمند است».

روشن است که برابرِ آموزائش‌های دین کرد، اورمزد جهان‌آفرین نمی‌تواند آفریننده‌ی دو دسته از نیروهای بدی در گذرانِ زمانِ کرانمند باشد.

یکی از زمینه‌های باوریک و اعتقادیِ نویسندگانِ دین کرد، بلکه یکی از بهانه‌های بازآرایی و تدوینِ این کارنامه، از بنیاد، استوارکردِ درستیِ این نکته است که اورمزد جهان‌آفرین آفریننده‌ی نیروگانِ بدی نیست. ولی در این روایت، از آغاز تا پایان، نویسنده یا نویسندگان می‌کوشند اورمزد جهان‌آفرین را یگانه آفریننده و سازنده‌ی چهار دسته‌کنشگر نیک و بد در هر شش زمانه‌ی آفرینشِ مادی قلمداد کنند.

پروفسور زَیر این روایت (=۱۹۲) را یکی از روایت‌های زُروانی دین کرد می‌شناساند و بر این باور است که تدوینِ کنندگانِ روایت، برای رضایِ خدا، جایِ دو واژه‌ی «زُروان» و «داداژاورمزد» را جابه‌جا کرده‌اند. سرِ آن نداریم به بحثِ زُروان‌شناسی که از گستره‌ی پژوهش ما بیرون است اندر شویم، ولی نمی‌توان گفتنِ این نکته را فروهشت که این روایت و کرده‌ی بیست و هفتم دین کرد یکی از سنگین‌ترین ابزارهای پیکار و جدل را، برای استوارکردِ دیدگاهِ زُروان‌پژوهانه، فرادستِ زَیر نهاده‌است.

پس از زمینه‌چینیِ نخستین، در این روایت با چهار بخش روبه‌رو می‌شویم که نویسنده در هر کدام، جدا جدا، شیوه‌ی پیدایی و تجلّیِ ابزارِ نیکِ آسرونی (=دین‌سالاری)، شیوه‌ی تجلّیِ ساستاری

و سیاست‌بازی و جدایی دین از سیاست، شیوه‌ی تجلی‌ابزارِ نیکِ ارتشتری (=دستگاه جنگ)، و، شیوه‌ی تجلی‌نیروهای آشموغی و روی‌برگرفتن از دین‌مزدایی و خوددوستی‌اهریمنانه را در جهان مادی نشان می‌دهد.

در کرده‌ی صد و نود و سوم با بحثی درباره‌ی خودِ زمان، و، ذات و کرانمندی‌اش روبه‌رو می‌شویم.

۱۹۳

زمان، به خویشتنِ خویش جاودانگی است؛ ذاتش «دیرُند / ابدیت» است. نکته‌ی دانش‌پژوهانه در این روایت، بحث و فحوصی است که به گمان ما نمی‌توان از آن ساده‌گذشت. و آن، تعریفِ کرانمندیِ زمان است. نویسنده، کرانمندیِ زمان را تموجی در تهیگی / خلأ می‌شناساند. این معنا را بسنجید با بحثِ «تموج خلأ» در فیزیکیِ امروز و نیز با تعریفِ دیگرباره‌ی «تئوریِ آبَر-رسمان‌ها» از ریژپاره‌های مادی.

در تعریفِ ارسطویی، زمان، اندازه‌ی حرکت و جنبندگی است. در این روایت (=کرده‌ی ۱۹۳)، زمانِ کرانمند چیزی نیست جز اندازه‌ی حرکتِ زمانِ بی‌کرانه. پس، خِرَدپذیر آن است که اگر زمانِ کرانمند از تموج بایستد، زمانِ بی‌کرانه دوباره آغاز شود.

۱۹۴

پس از این، می‌رسیم به بحثِ کرده‌ی صد و نود و چهارم، که به گمان ما بحثی یکسره «اشراقی» است. فرزانوژه‌ی اشراقی را، با آنکه چندین سده پس از تدوینِ پایانیِ دینِ کرد باب‌شده، برای این به کار می‌بریم تا پی‌گیریِ زمانیک (=تاریخی) رشته‌ی بحث را نشان داده باشیم.

کرده‌ی ۱۹۴ اُم همه‌ی ابزارِ بایسته برای پیکارِ سخنی (=جَدَل) ما را دربردارد. و آن اینکه، «همه‌ی سربخش‌های آموزه‌های اشراقی را می‌توان در کتابِ سوم دینِ کرد یافت».

گمان و بازشناختِ ما این است که فرزانوژه‌ی عربیِ تبارِ «اشراقی» ترجمه‌ای از فرزانوژه و دین‌واژه‌ی پهلویِ «خَوَرَه‌ومندیه / فروغمندی / فرهمندی» است.

در دفتری جداگانه بحثی همسجانه و تطبیقی را میان آموزه‌های دینِ کرد و فرزنانامه‌ی ابوالبرکاتِ بغدادی زیرِ نامِ «المعتبر»، و، فرزنانامه‌ی پرآوازه‌ی پیرِ فرهمندشناس، شیخِ اشراق، را آغاز کرده‌ایم. برجسته‌ی ابزارِ پیکارِ سخنیِ خود را از روایت‌هایی برگرفته‌ایم که بویژه در دو کرده‌ی صد و بیست و سوم و، صد و نود و چهارم نوشته آمده‌اند.

دوست‌تر داریم خواننده‌ی فرزان‌پژوه، خود، سراسرانه دو کرده‌ی ۱۲۳ اُم و ۱۹۴ اُم را در پیوند با فرزانشِ فرهمندی / حکمتِ اشراقی بیژوهد.

سُزنامه‌ی کرده‌ی ۱۹۴ اُم دربارہ‌ی «ہستش»، «ہستشِ پویا»، «ہستشِ پایا» و «ہستندگیِ مادی» است. کہ چہار زینہ‌ی پایانیِ ہستندگیِ ہستی اُنَد.

نویسنده‌ی روایت، بحث را در چہار بخش بہ پیش می‌برد؛ در ہر بخش، یک زینہ از آفرینش را نخست تعریف می‌کند؛ دودِیگر، سُرُشانہ‌ہایِ سرشتینِ آن را می‌شناساند؛ سدیگر، آن را با یکی از مراحلِ ساخت و پرداخت در کارگاہِ ہنرمندِ زرگر یا کوزہ‌گر یا آہنگر همانند می‌کند.

مانندِ ہمیشہ، برایِ استوارکردِ درستیِ دستگاہِ اشراقیِ خود از فرزانواژہ‌ہایِ ارسطویی و آناکساگوراسی تا می‌تواند بہرہ می‌برد البتہ در چارچوبِ دستگاہِ اندیشگانیِ مزداییِ ویژه‌ی خود.

در پایانِ ہر بخش، دگرشوندگی، تَرادِیسی (= ترانسفورماسیون) و زایشِ دیالکتیکیِ ہر زینہ را از نہادِ زینہ‌ی پیشین نشان می‌دہد.

دو فرزانواژہ‌ی پایہ‌ایِ ارسطویی، یعنی مادہ و صورت، البتہ ترجمہ‌ی پهلویِ آن، بحثِ میانگاہی، پایہ‌ای و ہنجارینِ این روایت (= کردہ‌ی ۱۹۴) است.

یکی از نکاتِ پژوهیدنی در این روایت، پافشاری در تعریفِ ارسطوگرایانہ‌ی «مادہ» است. کہ بنا بر آن، «مادہ، اَضدادِ یکسان است».

۱۹۵

کردہ‌ی صد و نود و پنجم دربرگیرندہ‌ی دہ اندرزِ زرتشتِ پارسا بہ مردمان است.

برایِ نمونہ: باورِ ژرفانہ و آریامنشانہ بہ اورمزدِ جہان‌آفرین، پی‌وپایہ‌ی برپاییِ دادوآیینِ آریاییِ معرفی می‌شود؛ و، بُنِ پارسایی، باورداشتِ بہ دینِ مزدایی است؛ و، رواجِ سخنِ آفرینندہ (= دِعا‌یِ آہوَنور) با رواجِ دین و شہریاریِ ایرانیِ ہم‌ارز است؛ و، راہِ پاک ماندنِ از دروچِ خیم‌و خویِ مُہذَّب است.

۱۹۶

کردہ‌ی صد و نود و ششم دنبالہ‌گیریِ بحثِ کردہ‌ی صد و نود و پنجم است ولی ستیزِ «آخت» بدآگاہِ جادوگرِ تباہ‌اندیشِ تبہ‌خو است با اندرزہایِ مُتَرَتِیِ زرتشتِ پارسایِ روشن‌اندیشِ میثوبین. در این روایت (= کردہ‌ی ۱۹۶)، «آخت» بدآگاہ در برابرِ یک یکِ اندرزہایِ آشوزرتشت، دہ پاڈاندرز را سفارش می‌کند؛ برایِ نمونہ: برایِ ستیزِ با دادوآیینِ آریایی (= نژادگی) دوری از سروشِ خدایی را بہ ہرزہ می‌درآید.

۱۹۷

کردہ‌ی صد و نود و ہفتم دربرگیرندہ‌ی دہ تا از اندرزہایِ «سینِ پارسا / سَینِ پارسا» می‌باشد. اندرزہایِ «سینِ پارسا» ہمہ در زمینہ‌ی دادوآیینِ دینِ مزدایی است.

از جملہ اینکہ: برایِ رسیدن بہ وضعیتی کہ در آن وضعیت، جہان تہی از کشت و کشتار شود،

لازم است نیروهای بی داد دوررانده شوند و خود مسئول جنگ و خونریزی کشته شود؛ و، داراییِ مردمان از دستبردِ دزد و ویرانگر پاییده شود؛ و، یکی از راه‌های رسیدن به دادگستریِ فرساخته و آزرگار انجام آزمایشِ سختِ ایزدی است؛ و اینکه، بزرگداشتِ دینِ مزدایی است که پی و پایه‌های جهان را استوارنده می‌دارد.

کرده‌ی صد و نود و هشتم نیز دنباله‌گیریِ بحثِ کرده‌ی صد و نود و هفتم است؛ ولی دربرگیرنده‌ی ده پانزدهم است که از زبانِ کسی در ستیز و دشمنیابی با اندرزه‌های ده‌گانه‌ی «سین مقدس» به‌هرزه‌درآییده شده‌است.

نام شخصِ هرزه‌درآ را تا این زمان نتوانسته‌ایم بخوانیم؛ ولی روشن است که شخصِ هرزه‌درآ آشموخیِ کلیسائیِ آیین است و برای جماعتِ مؤمن‌نماهای پیرامونش سخن می‌گوید. برای نمونه: آشموخیِ فریبکار در دشمنیابی با اندرزه‌های سینِ پارسا مدعی است که می‌باید جنگ و خونریزی و کشت و کشتارِ دینی را رواج داد؛ و، باید به داراییِ دارایی‌مندان چشم‌دوخت و داراییِ آنان را مصادره کرد و به گناهکاران و دشنه‌دردستانِ پیرامونِ خود داد.

می‌دانیم مسیحیتِ آغازین، برای افزودن بر شمارِ مؤمنان، در آغازهایِ بالاگرفتنِ کارِ دین، نوعی انبازگرایی (= کمونیزم) ساده‌گرایانه و روستایی، و، مصادره‌ی دارایی‌هایِ مردمِ نژاده و سزاوار را به دستِ برزنیانِ ناپیدا تخمه تبلیغ می‌کرده‌است.

کرده‌ی صد و نود و نهم دربرگیرنده‌ی دوازدهم اندرزِ خدایامرز آذربادِ پسرِ مارشپند و دیگرِ کهن‌آموزگارانِ پیروِ آشوررتشت است.

اندرزها روی هم رفته بر پایه‌ی «باید، نباید» است.

برای نمونه: کینه‌کشی مکنید!

آز انبار مسازید!

پذیرنده‌ی میهمان باشید!

زن از تبارِ خود گیرید و مانند این.

کرده‌ی دویستم نیز پی‌گیریِ بحثِ کرده‌ی صد و نود و نهم است ولی هرزه‌درآیی‌هایِ مانعیِ درو جزاده‌ی نفرینی است در دشمنیابی با اندرزه‌های آذربادِ زینت‌بخشِ پارسایی.

برای نمونه: کینه‌کشی کنید!

دارایی‌هایِ گیتیانه را تا می‌توانید آزرانه انبار کنید!

۲۰۱

می‌توانید زن از غریبه‌ها بگیرید! به همین سان تا پایان.
 کرده‌ی دویست و یکم دربرگیرنده‌ی ده اندرز خسرو انوشیروان شاهنشاه پسر قباد است به
 انجمن‌های استانی ایران.
 بیش‌تر اندرزهای شهریار پیشگفته به اندرزهای دین‌سالاران مانندتر است تا سفارش‌های یک
 شهریار. برجسته‌ی اندرزها گرد رهبری منش آدمی سویی پرتوهای اهورایی و، نگاه‌داشت پیوند
 استوار با دین بهی و، انجام یزش و کردار همسنگ خواست یزدان و مانند این است.
 یکی دو تا از سفارش‌ها نیز گرد دور راندن آشموغان از ایران و، بُرد و آورد آیینمندان‌ی «آتش
 افزونی‌بخش» و پاسبانی از آب‌هاست.

در بند پایانی، شهریار، یادی هم از شهریاری می‌کند و از مردم می‌خواهد زور و توان از رقیبان
 برگیرند و به شهریار خود ببیوندند.
 روی‌هم‌رفته آشکار است که شهریار درست‌وسرراست نمی‌داند از دستگاه‌شاهی چگونه، و
 سویی چه هدفی بهره‌جویی کند. بازگونه‌ی شهریار، آشموغ‌انیرانی دشمن ایران، می‌داند که چگونه
 باید با بُنلادهای ایرانی بستیزد.
 کرده‌ی دویست و دوم، برجسته‌ی خواسته‌های تباهی‌آور آشموغ (=مزدایی از دین‌برگشته و
 مسیحی‌شده) را دربردارد.

۲۰۲

کرده‌ی دویست و دوم دربرگیرنده‌ی دوازده پاژاندرز کسی است با دولت مستعجل، گرگ‌منش و
 بدکردار و بددین و تبه‌خوی و ستم‌پیشه که برای به‌بندکشیدن روان‌ها و پتیارگی بر ایرانشهر از
 سرزمین‌های آنیرانی دررسیده است.

از جمله‌ی بدکرداری‌های آن آشموغ، واپس‌راندن آیین ایرانی و، نیست‌انگاشتنِ فره و فروغ
 اورمزدی و، پیکار با پیشوایان دین اورمزدی به کمک دیوان ژولیده‌موی گرسنه و برهنه و،
 ازکارانداختن سرای دادوری و، فروگشتن آتش‌ها و آلودن آب‌ها و آزدن و کشتن بی‌آیین چهارپایان و
 رواج درهم‌و‌برهمی نژادها و، رواج دیوپرستی و ناپایداری مهر و پیمان و رواج تقیه و فرادست کردن
 فرودستان و فرودست کردن نژادگان و، حمایت از خزندگان اهریمنی و مانند این است.

در این روایت (=کرده‌ی ۲۰۲)، دشمن فریبکار یعنی آشموغ، بازگونه‌ی شهریار که نمی‌داند از
 شهریاری چه می‌خواهد، به‌خوبی می‌داند برای ایرانشهر خواهان چه چیزی است.
 کرده‌ی دویست و سوم برای چندمین بار به بحث نکویی و بدی پرداخته است.

۲۰۳

بحث نکویی و بدی و نیز خاستگاه‌های فراجاهانی و مینوی آن از بحث‌های زیربنی بنیاد دین کرد است.

این روایت دوبخشی است: بخش نخست به نه جُستار درباره‌ی نکویی پرداخته است؛ برای نمونه: نکوییِ سرآمدِ نکویی‌ها، خاستگاهِ مینویِ نکویی، راه‌هایِ رواجِ نکویی، مرزِ نکویی، بُن‌انگیز (= علت) نکویی، چَم‌وچرایِ نکویی، ثمره و عصاره‌ی نکویی، شمارگانِ بُن‌تخمه‌ی نکویی و، شیوه‌ی زائی‌فرماییِ نکویی در آغاز و میانه و فرجامِ کارِ جهان.

بخش دوم روایت، همین جُستارهایِ نه‌گانه را درباره‌ی بدی پی‌می‌گیرد. در پایانِ بحث، نویسنده زمان‌کی می‌یابد تا نادرستی و سستیِ نگرگاهِ دسته‌ای از کیشداران را نشان‌دهد که مدعی شده‌اند: «بُن مینوی و آفرینشی خیر و شریکی است».

بحثِ کرده‌ی دویست و چهارم، هم از نظرِ باورشناختی و کهن‌باورشناسی و هم از نگاهِ زبان‌شناسی، بحثی کهنه است.

۲۰۴

بحث بر سرِ چَم‌وچرایِ ارزش و ویژگیِ اوستا و تفسیرِ پهلویِ اوستا است. ستودگانِ پاکِ مینوی (=ایزدانِ کمک‌دستِ اهورا مزدا)، در ایزدکده‌هایِ خود، یعنی در آسمان، دست‌اندرکارِ همپرسگی و گفت‌وگوهایِ ایزدانه میانِ خود‌اند. این همپرسگی و مشورت‌هایِ یزدانی، آگاهیِ ذاتیِ یزدانیِ آنان را توانا می‌کند تا خویشکاری‌هایِ محوله از سویِ اهورامزدا در کارِ سرپرستیِ جهان را به‌درستی به‌انجام‌رسانند. مردم، از آنجا که همان ایزدانِ تنمندشده و زمینی شده‌اند، از رهگذارِ وحی از همپرسگی‌هایِ یزدانیِ آگاهی می‌یابند. پس، مردم، در اوستا و زندِ اوستا بیننده‌ی همپرسگی‌هایِ یزدانیِ درباره‌ی همه‌ی کارهایِ جهان‌اند. پس آنگاه، اوستا و زندِ اوستا دربردارنده‌ی چکیده‌ی مشورت‌هایِ آسمانیِ ستودگانِ پاکِ مینوی است؛ این است چَم‌وچرایِ ارجمندیِ اوستا و زند.

بحثِ کرده‌ی دویست و پنجم، بحثِ سرتاسری و همگانیِ همه‌ی دین‌ها و آیین‌هاست.

۲۰۵

بحث بر سرِ نسبتِ خودی و غیرِ خودی در دینِ مزدایی است.

چنین می‌نماید در همه‌ی زمان‌ها جُستارِ مایه‌ی شهروندِ درجه یک و درجه دو بحثِ روز بوده‌است.

خودی، هر آن دوست است؛ اما بسا برخی دوستانِ نمایان (=متظاهر) به دوستی‌اند و در ژرفایِ دلِ دشمن.

غیر خودی نیز هر آن دشمن است؛ اما بسا برخی دشمن آشکار دینِ مزدایی آند و از دیوپرستان آند؛ و برخی دشمن پنهان دین. چه بسا برخی از ژرفای سینه دوست دینِ مزدایی آند؛ ولی به یوبه‌ی پنهان‌کشی (=تقیّه) نمایان به دشمنی با دینِ مزدایی آند. نویسنده‌ی روایت (=کرده‌ی ۲۰۵) در چهار بند می‌کوشد همه‌ی این دسته‌ها را واریسی و داوری کند.

۲۰۶

بحث کرده‌ی دویست و ششم بر سرِ زادونهادِ اورمزد و اهریمن است. این کرده نیز دوبخشی است: بخش نخست هفت جُستار درباره‌ی اورمزد است؛ برای نمونه: ذاتِ اورمزد چي ست؟ چه چیزی از ذاتِ او سرچشمه می‌گیرد؟ سامان و مرزِ مینوی ذاتِ اورمزد تا کجاست؟ سامانِ گیتیاییِ اورمزد تا کجاست؟ چه چیزی شایسته‌ی ذاتِ مینویِ اورمزد است و دلیلِ آشکاری‌اش در جهان برای چي ست؟ بخش دومِ روایت نیز به چهار جُستار درباره‌ی اهریمن می‌پردازد.

در پایانِ روایت، نویسنده دیگر باره زمانکی می‌یابد تا به دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «هست و بودِ شر در جهان برخاسته از بُنِ گوهرِ نیکِ یزدانی است».

۲۰۷

بحث کرده‌ی دویست و هفتم بر سرِ گوهرهای متضاد، و نیز، گوهرهای مختلفِ غیر متضاد است. دلاهنگِ پایانیِ نویسنده از این بحث این است که باورهای به گمانِ خود ناراست و برگزافِ دسته‌ای از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی شده‌اند: «گوهرِ دانایی نیز با گوهرِ آزار رسان، یعنی شیطان، هم‌ذات است»؛ یا اینکه چرا مدعی شده‌اند: «گوهرهای جداگانه‌ی جداسانِ متضاد می‌توانند با یکدیگر گرد آیند»؛ یا چرا گفته‌اند: «ایزد، در کارِ آفرینشگرانه کارِ دانایانه می‌کند، در همان دم، نیرویِ ویرانگری را به وی نسبت می‌دهند و مدعی می‌شوند که ایزد کارِ ویرانگرانه نیز می‌کند».

نویسنده برای رسیدن به آماجِ خود، از بحثِ ارسطوییِ «نسبت‌های چهارگانه‌ی تباین و تضاد و تخالف و تناقض» بهره می‌جوید. اما فرایافت‌های (=مفاهیم) پیشگفته را تعریف نمی‌کند و آن‌ها را به روالِ همیشگی تعریف‌شده می‌پذیرد و به کار می‌برد.

نخست، می‌گوید آفرینندگی و ویرانگری، بالاندن و فروگشتن، دانایی و ناآگاهی، راستی و دروغ، آرمان‌گرایی و خوارمنشی، دادگری و ستم‌پیشگی، روشنایی و تاریکی، چیزهایی جداگوهر و از بنیاد ناسازگار (=متضاد) آند. سپس سخنی خود را در بابِ چیزهای جداسانِ نامتضاد دنبال می‌کند؛ برای

نمونه: کاشت و برداشت، دانایی و زیبایی، که دیگرسان (=متباین) اند ولی از بنیاد ناسازگار (=متضاد) نیستند و می‌سزد با یکدیگر گردآیند.

اینکه کسانی گفته‌اند: «زندگی، پیش‌بایستِ مرگینگی است، مرگینگیِ روندِ فرسازش (=کمالِ) زندگی است»، از بنیاد، نادرست است.

نویسنده‌ی روایت به این بحث نمی‌پردازد که چگونه شدنی است خیم‌و‌خوی‌هایِ برخی خوب و برخی بد در هستانِ یک تن گردآید. و بی‌آنکه به جزئیاتِ حتی دَم‌دستی از آنگونه که ما در میان‌نهادیم، توجه کند، سرراستانه خُرده‌سنجیِ خود را در بابِ دسته‌ای از کیشداران برمی‌گوید. همان خُرده‌سنجی‌ای که دلاهنگِ نویسنده از بیانِ پیش‌گذارده‌هایِ پیشگفته است.

بحثِ کرده‌ی دویست و هشتم بر سرِ «خِرد» و «خواست» و «کش» و «زمان» اورمزد است. اورمزد با نیروی خِردش آفرینش را کرانمندکرده‌است. و از بُن، آفرینش، زمانمند و کرانمند است. سامانِ آغازینِ آفرینش سامانیِ آرمانی، فرساخته، رسا و بسنده بوده است. و دیگر باره جهان به همان سامانِ آغازین بازخواهدگشت.

چهار گوهرِ بنیادین هستند که ویژه‌ی اورمزد آند و دگرگون‌ناشونده: «خِرد» است و «اراده» و «کردوکارِ آفرینشگرانه» و «زمان».

آفرینش از آغاز تا پایان در فراروندی سازگارانه است مگر اینکه اهریمن در سازگاریِ جهان آشفتگی پدید آرد.

بحثِ قوه و فعلِ ارسطویی از بُن‌گزاره‌هایِ پیدا و پنهانِ این روایت است؛ زیرا گوهرهایِ چهارگانه‌ی اورمزدی در فعلیتِ ناب و یکپارچه و مطلق است؛ ولی جهانِ آفرینش، قوه‌ای است که می‌باید به فعلیتِ پایانی، یعنی جهانِ بازساخته رسد.

در پایانِ روایت، نویسنده دسته‌ای از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا مدعی شده‌اند: «خواست و کام و خِرد اورمزد می‌تواند دگرشود» یا اینکه چرا آفریدگانِ خود را «تهدید به دوزخی ابدی» می‌کند.

بحثِ کرده‌ی دویست و نهم بر سرِ آن مُرده‌ریگی است که همگیِ مردمی‌زادگان از آغازِ آفرینش به‌ارث برده‌اند.

بحثی همانندِ این را می‌توان در کارنامه‌ی پهلویِ «مینیوی خِرد» دنبال کرد. همگیِ مردمی‌زادگان، از همان آغازِ آفرینش، از دو گونه تقدیر ارث می‌برند: یکی «زمان‌نوشت

/ بختیگ است و دیگری «خدانوش / بَعُو - بختیگ». ارثیه‌ی زمان‌نوش ذات و چارچوبی استوار و ناگردیدنی دارد؛ ارثیه‌ی خدانوش گُردیدنی است و نسبت به هر کاری تغییرپذیر. اینکه می‌گویند ذاتِ مردمی‌زادگان پی‌ریخته بر دو گونه چارچوبِ مینوی و گیتیایی است، برآمد آن دو گونه بخت و پیشانی‌نوش (=تقدیر) است.

بحثِ روایت از نظرگاهِ باورشناختی بسیار جدی است. در آغازهای روایت دوباره با تعریفِ انسان در دیدونگاهِ نویسندگانِ دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم: اینکه آدمی، «خدایِ تنمند شده» است. ولی این بار، نویسنده، شناسه‌ی بالا را در پیوند با دو گونه بخت و تقدیرِ پیشگفته پی می‌گیرد. هر تنابنده‌ای که با پرتوهای از جانِ اهورایی همراه نشده است، همسانِ چارپایان و هر آن آفریده‌ی گیتیایی نامردمی‌زاده است. پرتوهای اهورایی اورمزدی و امشاسپندی یکی از همان ارثیه‌های خداوندگاری است. در واقع، هرگاه پرتوی از جانِ اهورایی سزاوارِ پیکری مادی شود، آن «پیکرِ مادیِ فرودگاهِ پرتوی از جانِ اهورایی» همان انسان است.

پیکرِ مادی، یکی از ارثیه‌های گیتیایی مردمی‌زادگان است که آنان را از امشاسپندانِ جدامی‌سازد؛ پرتوای از جانِ اهورایی همان ارثیه‌ای است که مردمی‌زادگان را از چهارپایانِ جدامی‌سازد. کیومرث نیز «جانِ اهوراییِ تنمندشده» است که پس از تازشِ اهریمنِ میرنده نیز شده است. ارثیه‌ی «زندگی» و «گویندگی» را مردمان از کیومرث دارند.

خداترسی (=تقوی / پرهیزگاری) و فروتنی ارثیه‌ی مثنوی و مثنیایه است. گرایشِ مردمی‌زادگان به سرْمَنْزَلِ مقصودِ ارثیه‌ای از سیامک و فُرواک است.

کشت‌وَرز، رأی‌فرمایی بر جهان، پرورشِ دیگرِ تنابندگان نیز ارثیه‌های هوشنگ و وِکُژد است. بحثِ کرده‌ی دویست و دهم درباره‌ی دست‌یابیِ مردم به فرزاندگی است.

این روایت از نظرِ بحثی، پیگیریِ تعریف و شناسه‌ای است که دین‌کرد از آدمی برنشان می‌دهد که بنا بر آن، مردم‌زادگان پرتوای از جانِ اهوراییِ تنمندشده‌اند.

بندِ اولِ روایت می‌گوید: «ذاتِ جانِ اهورایی به‌ودیعه‌نهادشده در مردمان حتی در سامانِ تنمندی / پیکرپذیری / جسمانیت نیز توانا به دست‌یابی به بینشِ پاکِ مینوی است».

پس، جانِ اهوراییِ تنمندشده در سامانِ جسمانیت البته از رهگذارِ پیروی از خِرَدِ خدادادی، می‌تواند به بینشِ مینوی دست‌یابد، اگر خِرَدِ خدادادی پیروی از دینِ مزدایی کند. که این پیروی در بنیادِ خود چیزی نیست جز پاک‌مانی از گناه و، روی‌کردن به کرفه.

یکی از نکته‌های شاینده و پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌ی ۲۱۰)، بحثی را زپژوهانه (=عرفانی) درباره‌ی بینشِ مینوی است. نویسندگانِ دین کرد، دانشِ مردمیان را تخته‌بندِ تن می‌دانند. دانش و بینشِ رها از قید و بندهای جسمانیت، دانش و بینشی مینوی است. ولی بینش و دانشِ مینوی در همین جهانِ مادی با همین تنِ خاکی نیز دست‌یافتنی است اگر و تنها اگر سنگینیِ کام‌خواستِ اهریمنانه را از تنِ پهلیم تا پرتوهایِ اهورایی میهمانِ تن شوند. گزارشگرِ کنونی، در سراسرِ دین کرد، پیوسته با چنین تعبیری از «دانشِ راستین» روبه‌رو می‌شود. استادِ کزازی، به‌درستی گوشزد می‌کند که چنین اندیشه‌ای، پایه‌ی بینشِ نهانگرایانه در دبستان‌هایِ درویشی و صوفیانه در ایرانِ پس از اسلام است.

۲۱۱

در پایانِ روایت، نویسنده از کارنامه‌ی مینوی اوستا آیه‌ای را در این راستا برمی‌نویسد. در کرده‌ی دویست و یازدهم، نویسنده راهِ رسیدنِ سزاوار و پایان‌ناپذیرِ «فراخی» را به مردمانِ بازبسته‌ی هفت پلّه و پایه‌ی اخلاقی می‌کند.

اگر بتوانیم با آموزگاریِ دینِ بهیِ روان را پارساگردانیم و تندرستِ زندگی کنیم و دارایِ عمرِ طولانی و دلاوری و دارایی باشیم و توانا به سرکوبِ دشمنان شویم به فراخیِ پایان‌ناپذیر دست خواهیم یافت.

یکی از نکته‌های شاینده در این روایت (=کرده‌ی ۲۱۱) و دیگرِ روایت‌هایِ دین کرد، تکیه‌ی نویسندگان بر افزایشِ در خواسته و دارایی، در جایگاهِ پی و پایه‌ی هر گونه زندگیِ سعادت‌بارِ گرایان به سزمنزلِ مقصود است.

۲۱۲

بحثِ کرده‌ی دویست و دوازدهم درباره‌ی «زمانه‌ی روبه‌فراز و زمانه‌ی روبه‌فرود» است. نویسندگانِ دین کرد چندین بار گشاینده‌ی این بحث شده‌اند؛ ولی این روایت، به سرنشانه‌های (=مشخصه‌های) زمانه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فرود برایِ مردمِ بدگوهر نیز می‌پردازد. روایتی که در کرده‌ی دویست و دوازدهم نوشته آمده است، در سنجش با دیگرِ روایت‌هایِ کتابِ سوم، از روایت‌هایِ درازآهنگ است.

نویسنده بحث را اینگونه می‌آغازد که هنرهایِ نهادیِ مردمِ نیک‌گوهر بازبسته‌ی فره‌ی یزدانی است؛ و، آهوانِ نهادیِ مردمِ بدگوهر، بازبسته‌ی شوربختیِ اهریمن‌آور است. نیک‌نژاد، آن کسی است که در زمینه‌ی داشتنِ هنرهایِ اخلاقیِ والا از همه پُرداشته‌تر است؛ پس، فرهمندترین است.

از بنیاد، «فاعلِ مُختار» آن هستومندی است که نیک‌نوا، آرمان‌گرایِ رادمنشِ هواخواهِ راستی و درستی باشد. شوربختی و شوربختِ باژگونه‌یِ آن است.

در زمانه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، فره‌یِ یزدانی با آزادکامی و فاعلِ مختار بودن، پیوند دارد؛ بندگی در برابرِ خواهش‌هایِ اهریمن‌پسند با زدارمینو پیوند دارد. هرگاه مردِ آزاده، زمانه‌اش روبه‌فراز است، دسته‌دسته هنرهایِ اخلاقی در زاد و نهادِ وی آنچنان درخشان و بالنده است که تا دوردست‌ها می‌برازند. بندیانِ اهریمن و آهوانِ نهادیِ اهریمنی روبه نشیب‌اند. تا آن زمان که نهادمان و موقعیتِ آزادگانِ روبه نشیب گذارد؛ که در پیِ آن نهادمانِ پیشگفته واژگون می‌شود.

در بخشِ پایانیِ روایت، نویسنده، نشانگانِ پیداییِ روزگارِ آزادگی و بندگی را یک‌به‌یک، درباره‌یِ خویشتن و کسان و جهان برمی‌شمرد. به سخنِ دیگر، نشانگانِ نسبتِ آزاده و برده را با خویش و دیگران و جهان نشان می‌هد.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده یکی از سخنانِ ارسطو را بازمی‌نویسد که بنابر آن، در جهانِ مادی، نه مردمِ آزاده‌یِ مطلقاً آکنده از هنرهایِ اخلاقی و مطلقاً تهی از آهوانِ اخلاقی پیدامی‌شود، و نه مردانِ بنده‌سرشتِ مطلقاً آکنده از آهوانِ اخلاقی و مطلقاً تهی از هنرهایِ اخلاقی یافت خواهد شد.

در کرده‌یِ دویست و سیزدهم با یکی از زیربنیادهایِ فکریِ نویسندگانِ دینِ کرد، که همه‌جا خود را مفسرِ اوستا برمی‌شناسانند، درباره‌یِ طبقات و پایگان‌هایِ مرئوس (اجتماعی) روبه‌رو می‌شویم. موضع‌گیریِ نویسندگانِ دینِ کرد درباره‌یِ جستاری که ما امروزه به آن «بحثِ طبقاتِ اجتماعی» می‌گوییم روشن است: سر، سر است و دُم دُم؛ آزاده، آزاده است و بنده بنده.

فرداست، فرداست است و فرودست فرودست. سر می‌باید به سر بودنِ خود شاد باشد؛ دُم می‌باید در دُم‌بودگیِ خود خوشنود و دعاگو باشد.

در این روایت (= کرده‌یِ ۲۱۳)، بحثِ طبقاتِ مرئوس با سُرَواژه‌هایِ پهلوی «سر و دُمب» فراگفته شده است. بحث با این پرسش آغاز می‌شود که چرا سر، سر شده است و دُم دُم.

افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن، هم در سُرَنامه و هم در نوشتارِ توضیحی، به اندازه‌ای است که کارِ گزارشِ روایت را با دشواریِ روبه‌رو می‌کند. اما سخن‌ورزیِ سرتاسریِ روایت روشن است. چراییِ سر شدنِ سر برآمدِ در پیوستنِ تخمه‌یِ فرازینِ هنرهایِ اخلاقی برخاسته از بُنِ بُنانِ همه‌یِ هنرهایِ اخلاقی به مردم است. پس، سر شدنِ سران بسی چَم‌ورزانه (= مستدل) است و برآمدِ

بهره‌مندی از تخمه‌ی نژادگان است.

اینان همان نیکوگوه‌ران و آزادگان اند. پیش‌بینی دنباله‌ی بحث ساده است: دم شدنِ دُم یا فرودست شدنِ فرودستان نیز چَم‌ورزانه است. فرودستان همان زنگیان و بندگانِ بدگوه‌راند. یکی از دلواپسی‌های نویسنده‌ی روایت، دُم شدنِ سر و سر شدنِ دُم است. که اگر چنین شود همه‌ی آهوانِ اخلاقی (=رذائل) می‌بالند و هنرهای اخلاقی (=فضائل) فرومی‌میرند. سر شدنِ دُم و دُم شدنِ سر خواستِ اهریمن است؛ سر شدنِ سر و دُم بودنِ دُم خواستی اهورایی است. نویسندگانِ دین‌کرد در این معنا بسیار پیگیر و استوارمنش‌اند.

بحثِ کرده‌ی دویست و چهاردهم درباره‌ی رواجِ گسترنده و همیشگی دینِ بهی در جهان و زورمندی و کارایی دینِ بهی است.

۲۱۴

نویسنده، در بندِ نخستِ روایت می‌گوید: هر کیش و آیینی، با هر نامی دَم از ستایشِ راستی و نکویی زند و دروغ و بدی را نکوهیده دارد، از بنیاد، آموزه‌های دینِ بهی را رواج داده و می‌دهد. استواریِ هر آن دادوآیین، پایش و رستگاریِ مردم، افزایشِ دارایی‌ها و پرورشِ چهارپایان و هر آن راستی و نکویی، همه و همه، آموزه‌هایی به‌دینانه‌اند. همراهی با پاکی و نابی و کوشش برای نیست‌شوندگیِ تازشِ اهریمن و پیوستنِ به سرمنزلِ مقصود نیز تنها آیینِ به‌دینی است. هر دینی و هر آیینی که آموزه‌های بالا را رواج دهد، دینِ بهی را رواج داده است.

زَداژمینو هر چه به فرجامِ تباهِ خویش نزدیک‌تر می‌شود، در ستیزِ با شگفتی‌های پیشگفته‌ی دینِ بهی، در نَما (=در ظاهر)، نبردِ شگفت‌تری را به نمایش می‌گذارد.

۲۱۵

در کرده‌ی دویست و پانزدهم، نویسنده مردم را دسته‌بندی می‌کند.

سنجه‌ی دسته‌بندی مردم در این روایت، در نظرگرفتنِ آنان در زمینه‌ی دوستی و کار است. به سخنِ دیگر، چه کسانی را برای دوستی برگزینیم و از چه کسانی بپرهیزیم.

نویسنده، مردم را از دیدِ استواری یا ناستواری در نکویی و بدکرداری به شش دسته بخش می‌کند. پس از آن، دید و داوریِ خود را درباره‌ی یک‌یکِ دسته‌های شش‌گانه‌ی برشمرده نشان می‌دهد. ولی نخست، داوریِ خود را درباره‌ی به‌ترین و بدترینِ مردمانِ فرامی‌گوید؛ پس آنگاه چهار دسته‌ی میانینِ دیگر را داوری می‌کند.

۲۱۶

بحثِ کرده‌ی دویست و شانزدهم یکسره درباره‌ی ستم است. نخست، خاستگاهِ ستم، دودِ دیگر اینکه آیا ستم نابودشدنی و پرهیختنی است؛ سدیگر، بحثِ چاره‌جویی در برابر ستم است.

نویسنده‌ی روایت در تعریفِ ستم شیوه‌ای را برمی‌گزیند که در دیگر روایت‌های کتابِ سوم، آن شیوه‌ی تعریف را مردود دانسته است.

راوی می‌نویسند: «ستم، در ذاتِ خود، نبودِ دادگری است».

به دیگر سخن، داد و بی‌داد می‌باید متناقض باشند نه متضاد.

خواننده‌ی نکته‌جو و فرزانه‌پژوه به یاد دارد نویسندگانِ روایت‌های پیشین کتاب، از زبانِ آذرفَرُوْنَبَغ،

این شیوه را، که در تعریفِ دو پدیده‌ی متضاد، یکی را نبودِ دیگری برشناسانیم، مردود دانسته‌اند.

زیرا دو پدیده‌ی متضاد دو امرِ وجودی اند با نهایتِ بُعدِ ممکن میانِ آن دو؛ نه اینکه یکی امری

ایجابی باشد و دیگری امری سلبی. ولی در اینجا راوی‌ای دیگر نویسنده است و دادگری و ستم را دو

امرِ متناقض می‌داند که بودِ هر یکی بازسته‌ی نبودِ دیگری است.

برای نمونه، برابرِ نظرِ نویسندگان، نمی‌توانیم بگوییم، «تاریکی، یعنی نبودِ روشنایی». بلکه هم

تاریکی و هم روشنایی جداگانه هستی و ویژه‌ی خود را دارند. ولی در اینجا، نویسنده از این تعریف

پیروی نمی‌کند و «ستم» را «نبودِ دادگری» می‌شناساند.

برای چندمین بار با پرسشی نوشتارشناسیک روبه‌رو می‌شویم: آیا نویسندگانِ دین‌کرد از

پی‌آمدها، لوازمِ منطقی و بربارِ خَرَدکاوی‌های بحث‌های خود آگاه نبوده‌اند؟ یا، روایتگرانِ

گوناگونی، در زمان‌ها و جای‌های گوناگون، دست‌اندرکارِ فراهم‌چیدن و تدوینِ دین‌کرد بوده‌اند.

سخن کوتاه! شیوه‌ی کاربستِ ستم، شیوه‌ی افراط و تفریط است؛ شیوه‌ی کاربستِ دادگری

شیوه‌ی میانه‌روی است.

ستم، بربارِ ناآگاهی است؛ بنیادِ همه‌ی ناآگاهی‌ها زَدارمینو است.

چاره‌ی رسیدن به هر آن بی‌ستمی، گسترشِ دادِ ویژه‌ی دینِ بهی است. که راهکارهای بجا و

بایسته برای رودرویی با ستم همه را یکجا دارد.

بخشِ دوم روایت (= کرده‌ی ۲۱۶) درباره‌ی نمادَنشانِ شاهِ ستم‌کامه و شاهِ برکنار از ستم‌کاری

است. در این بخش، نویسنده‌ی روایت بیانی دارد که به معنایِ وارسِیِ نمادَنشانی است که به کمکی

آن می‌توان سنجه‌ی شاهِ ستم‌کامه از شاهِ برکنار از ستم را آشکار کرد. ولی در سخن‌پردازیِ پس از آن،

بحثی را می‌آغازد که بیش‌تر به توصیه به شاهِ ستم‌کامه برای برون‌رفتِ از ستمْ ماننده است.

در پایانِ روایت، نویسنده به باورهای دو دسته از کیشداران می‌تازد که چرا گفته‌اند «حتی بی‌دادِ

ستم‌گرانه‌ی شاه نیز برخاسته از حکمتیِ خدایی است»؛ یا چرا مدعی شده‌اند: «بخش‌هایی از

۲۱۷

بی عدالتی برآمد خواست و کام ایزد است، بخش هایی هم ریشه در کردوکار خود مردم دارد.

سخن پردازی کرده‌ی دویست و هفدهم به پندهای فرزنانگان شرق دور مانده است.

سخن بر سر این است که چه چیزی برای جهان مادی و تن و روان مردم و انجام کارها و کاربست «داد / عدالت» خوب است.

۲۱۸

سخن پردازی کرده‌ی دویست و هیجدهم درباره‌ی نیروگان مینوی و دیعه نهاده شده در تن مردمان و کارگزاران زمینی آن نیروگان مینوی و کردوکار آن نیروهاست.

مردم، کارگزاران زمینی ستودگان پاک آسمانی، یعنی ایزدان همیار خداوند در کار آفرینش اند.

پس شایسته است ستودگان پاک مینوی با حلول در تن مردم تنبندگان را سرپرستی کنند.

نیروهای مینوی در هیئت چهار نیرو در زمین به آشکاری می‌رسند: روان، جان، فزوهز و نیروی خودآگاهی (=قوه‌ی إشعار به نفس).

سخنورزی و تعریف این روایت از دانشواژه‌ی پهلوی «آخو / axw» نظر ما را درباره‌ی معنای روشن واژه‌ی درنظر زورآور می‌کند. در نظر ما، معنی هنجارین و درست این دانشواژه‌ی پهلوی، یعنی آخو، «پرتوای از جان اهورایی» است. یکی از معناهای «آخو»، «نیروی زیستی» است.

سخن پردازی این روایت دنباله‌گیری و بلکه رساتر سازنده‌ی سخن پردازی روایت صد و بیست و سوم درباره‌ی چهار نیروی مینوی پیشگفته است. بد نیست خواننده‌ی پژوهنده بحث و سخن این روایت را با روایت کرده‌ی صد و بیست و سوم برسنجد.

نکته‌ی رویکردنی در این روایت، همانندسازی تن و روان است با اسب و سوارکار به پیروی از همانندسازی‌های فرزنانگان پیشا-سقراطی.

این روایت، بویژه سه بند پایانی آن، از نظر اسکاتولوژی (= eschatology / فرجام‌شناسی / آخرت‌شناسی) دین مزدایی نیز پژوهیدنی است.

۲۱۹

سخنورزی کرده‌ی دویست و نوزده درباره‌ی وحی، یا بنا به ترجمه‌ی ما، رازآشکاری «ستوت یسن» است.

چند هات از هات‌های ۷۲ گانه‌ی «گاهانیک» را ستوت یسن نامیده‌اند.

بند نخست روایت چنین آغاز می‌شود:

شیوه‌ی مردم برای از آن خویش کردن رازگشایی‌های (=وحی) فرازین «ستوت یسن»، آنگونه که از آگاهی‌های دین بهی بدست می‌آید، خودشناسی و

خود دوستی است؛ که از بنیاد، شناخت و دوست داشتنِ روانِ خویش است.

پس از این، نویسنده، پی آمدهای دوستی با روان را تا نگسستن از خویشتنِ خدایی خویش و، فرازینگی های این سَری و آن سَری مردمان را یک به یک برمی شمرد.

سخن پردازی کرده ی دو یست و بیستم درباره ی نبردِ خَرَد و وَرَن (= کامه پرستی / تلون / رنگ برنگ شدن) در اندرونِ مردمی زادگان است.

۲۲۰

اگر خَرَدِ تنِ مردم را پیشوایی کند، این پیشوایی همه سود خواهد بود؛ اگر وَرَن / کامه پرستی رهبری کند سر تا پا زیان خواهد بود. در این روایت، بس گزیده وار، پی آمدهای هر دو گونه رهبری نیز به میان آمده است.

۲۲۱

سخن کرده ی دو یست و بیست و یگم بر سرِ درازی و کوتاهیِ زمان است. و نیز اینکه، زمانِ بی کرانه تا کی کرانمند شده است. اما این روایت (= کرده ی ۲۲۱) با همه ی کوتاهی اش، بحثی زمان شناسانه را به میان می نهد که نمونه ی آن را در نوشتارگانِ فرزانه ی لایب نیش می یابیم که بنا بر آن، دیرندیِ زمانِ برآمدِ دستگاهِ اندیشگانیِ ما نیز هست.

۲۲۲

سخنورزی کرده ی دو یست و بیست و دوم دربرگیرنده ی هفت جُستار درباره ی مردم است. از جمله اینکه: ذاتِ مردم چي ست، برای چه ساخته و آفریده شده اند، ذاتِ مردم در چه چیزی فرودمی آید، این ذات از سويِ چه کسی فروفرستاده شده است، ذاتِ مردم پس از وانهادنِ تن به کجا می رود، این ذات سويِ چه کسی باز می گردد، و، زاد و نهاد یا همان ذاتِ مردم در پایانِ جهان به چگونه سامانی می رسد. در پایانِ روایت، نویسنده می گوید: در جهانِ آخرت، حتی تنِ پوشِ گیتیایی مردم نیز در سامانی پاک و ناب و تهی از پتیاره سامان دهی می شود.

انسان شناسیِ این روایت، از بنیاد با انسان شناسیِ دین های سامی دیگرسانی دارد؛ که پژوهیدنی است.

۲۲۳

سخنورزی کرده ی دو یست و بیست و سوم درباره ی پیش بایست های (= شرایط) گزینشِ سالار در هر یک از پایگان های چهارگانه ی مردُمیک است.

نویسنده، در سرنامه ی روایت پایبند می شود که سنجه های گزینشِ سالار در هر طبقه، برای سالاری در همان طبقه ی مردمانه را برشمرد.

نخستین و زیربنیادی ترین همه ی سنجه ها، یعنی زیربنیادی ترین سنجه ی گزینشِ هر چهار طبقه ی مردُمیک از مجتهدِ اعلم گرفته تا سالارِ کشاورزان، سنجه ی «خَرَد» است.

در کتاب سوم دین کرد بیش از پانصد بار، «خَرَد»، «خَرْدورزی»، «خَرْدپژوهی»، «خَرْدشکیبی»، «خَرْدپسندی»، «خَرْدسالاری» و مانند این‌ها سخت سفارش شده است.

حتی ارزش بی‌پایان دین مزدایی و استواری پی‌وپایه‌ی آن نهاده‌شده بر خَرْدورزی است؛ تا بدانجا که هر آیین «خَرْدگریزی» دشمن دین مزدایی تلقی می‌شود. در این روایت نیز چنین است. در این روایت (=کرده‌ی ۲۲۳)، «خَرْد» سرآمد همه‌ی هنرهای نهادی (=فضایل) است. پس از آن، دو سنجه‌ی فراگیر دیگر برای هر چهار پایگانِ مردمیک برشمرده می‌شود. پس از آن، پنج سنجه‌ی دیگر نوشته می‌آید که ویژه‌ی گزینش سالارِ دین‌سالاران برای سرپرستی بر طبقه‌ی آسرونان است.

در گزینش سالارِ طبقه‌ی کشاورزان برای سرپرستی بر کشاورزان، افزون بر آن هشت سنجه‌ی گزینش آسرونان، سالارِ کشاورزان می‌باید دارای دو سرشت‌نشانِ دیگر یا دو هنرِ اخلاقیِ دیگر باشد تا بتوان وی را به سالارِ کشاورزان برگزید.

در گزینش سالارِ آرتشتاران، افزون بر آن سرشت‌نشان‌های ده‌گانه و پیشگفته، سالارِ آرتشتاران می‌باید دارای سه سرشت‌نشانِ دیگر نیز باشد تا بتوان وی را در جایگاه سالارِ آرتشتاران (=آرتشبد) برگزید.

از آن میان، داشتنِ پیکری تنومند، داشتنِ بیش‌ترین نیروی تنانی، و، دلیری است. سخن‌ورزی کرده‌ی دویست و بیست و چهارم درباره‌ی سپاس‌گفتنِ اورمزد است به یوبه‌ی پاداشی که به کرفه‌های مردمان می‌دهد و راستداشتِ بی‌ستمی‌اش در پادافره‌گناهِ مردمان. نویسنده‌ی روایت، با سخنِ زیر، گزارشِ خود را می‌آغازد:

جانِ «اهورایی سرشت» مردم بهره‌مند از ویرایشی خداگونه است. بودوباشِ سه سَرواژه‌ی اوستایی در این روایت پژوهشِ نوشتارشناسیک و معنی‌شناسیکِ روایت را جدی تر می‌کند. دین‌واژه‌های «هو-ا-داشر»، «ا-داشر»، و، «پَیداگ-ا-داشر». این سه واژه‌ی اوستایی، سه ده‌شانه یا سه پیام‌آورِ اهورایی‌اند که جان و تنِ مردم را سویی کرفه‌کاری گرایان می‌کنند.

در میانه‌ی روایت، نویسنده چَم‌ورزی (=استدلال) خود را برای سپاس‌گویی از ایزد در زمینه‌ی پاداشِ کرفه به میان می‌نهد.

سه نیروی دیگر نیز هستند که جان و تنِ مردمان را سویی گناه فزای می‌برند و از کرفه بازمی‌دارند.

در پایانِ روایت، از شیوه‌ی خُرده‌سنجی نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران درمی‌یابیم که سه نیروی گرایان‌کننده‌ی مردمِ سویی گناه، فرارسیده از دیوان است. دسته‌ای از کیشداران هستند که سه نیروی گناه‌آور را نیز دَهِشانه‌ای ایزدی می‌انگارند. نویسنده در عبارتِ پایانیِ روایت، پاسخِ کیشدارانِ نامبرده و پی‌آمدِ ناراستِ باورهای آنان را نشان می‌دهد. سخنِ کرده‌ی دویست و بیست و پنجم دربرگیرنده‌ی پنج جُستار در زمینه‌ی دین و نسبتِ مردمیان با آن است.

۲۲۵

سخن، نخست، درباره‌ی کسی است که دین در وجودِ وی ماندگار است. نویسنده در بندِ نخستِ روایت، بالاترین مرزِ دینداری و باورمندی را با حسرت‌وارترین تب‌وتابِ مردمیان در برابرِ کنیزِ خوبِ چشمِ پیکرینِ بالابلندِ شَنگِ کله‌دارِ هم‌آسته می‌کند و برابر می‌نهد.

دین، اگر در نظرِ مردِ خدا، همانندِ نیکوپیکرترینِ کنیزانِ شوخِ چشمِ خمارِ مهوشِ آید، چنین کسی با چنین نگاهی به دین، همان کسی است که دین در هستانِ او ماندگار است. از بس بازگویی و تکرار، دیگر نباید شگفتزده شد که دینِ مزدایی نیز فزاترین مرزِ باور را با بالاخمانیدنِ همه‌ی مردمان در برابرِ حورِی‌وشِ شوخِ خُرامنده برابر نهد.

پس از این، مهر و دُش‌اژم به دین با خرمایِ تربیت‌شده با آبِ خوشگوار و مانندِ این نیز همانند نهاده می‌شود. سپس، درباره‌ی «کسی که دین را با پرس‌وجو می‌یابد»، و «کسی که بی‌پرس‌وجو، دین، خودبه‌خود بدو روی می‌کند»، و «کسی که دین را به کمکِ آگاهی و دانش به‌دست می‌آورد»، و در پایان، از «کسی که از دین روی برگرفته است و دین برایِ وی بیگانه است» نیز سخن می‌رود.

کسی که به هیچ دینی پایبند نیست همان «سوفیست» و «دَهری» است. نویسندگانِ دین‌کرد و دیگرِ رازپژوهان و دین‌جویانِ سپسین نیز همیشه «دَهری» و «سوفیست» را یکی دانسته و برابر گرفته‌اند.

۲۲۶

سخنورزیِ کرده‌ی دویست و بیست و ششم درباره‌ی بایستمندیِ فضایل و نابایستمندیِ رذائل در نهادِ مردم است.

چه چیزیِ ارزانیِ همگان است؟ همانی که در همان دَم رسیدنُ هست و بودِ آن آشکارا بایستمند است.

چه چیزی در همان دم رسیدن بایستمند است؟ همانی که جهان آفرین بود آن را برای هر کس واجب دارد و آن، هنرهای نهادی (=فضایل) است؛ که به کاراندازنده ی خرد مردمان نیز هست.

چه چیزی برای مردم نابایستمند است؟ همانی که جهان آفرین بود و بایش آن را در تن و جان مردم بایستمند نمی داند و نمی خواهد و آن، رنگ برنگ گشتن (=تلون) تباهنده است.

نویسنده ی روایت در اینجا نیز زمانی می یابد تا ایراد اعتقادی دسته ای از کیشداران را بر ملا کند. دسته ای از کیشداران بر این باور اند که تلون خواهی تباهنده را نیز ایزد برای آزمودن مردم در هستان آنان نهاده است.

در سرتاسر دین کرد، نبرد میان خرد و کامه پرستی (=وَرَن / تلون خواهی)، یکی دیگر از پیکرینگی های نبرد گیهانی اهورا و اهریمن است، که، در تن مردمان دنبال می شود.

سخن پردازی کرده ی دویت و بیست و هفتم درباره ی بُن واژه و نیز، بُن و گوهر به دینی و بددینی است.

کرده ی دویت و بیست و هفتم سه بخش است.

در بخش نخست، سزواژه ی به دینی، و، سزواژه ی بددینی شناخته می گردد. به دینی قرار ابدی جهان آفرین برای تنابندگان است.

بحث که به بددینی می رسد نوشتار پهلوی دچار تاریکی می شود.

آنگونه که ما دریافته ایم، بددینان بر این باور اند که جهان آفرین خاستگاه وجود بددینی در جهان نیز هست. بخش دوم، گزارشی درباره ی جمشید جم است. جم در برابر داد دین فرمانبردار بود و در پیمان خود با اورمزد استوار منش. و نیز ایزد را بسان مطلق تهی از هر پتیارگی می دانست.

دیوان ایزد را در جایگاه بُن و گوهر بدی نیز می شناساندند. و می کوشیدند نگرگاه دیوی خود را میان برزنیان و زبون گرافتگان پخش کنند. نگرگاهی که افراط و تفریط را در برابر میانه روی دین بهی می نهاد. انجمنی برپا می شود که جم از یکسو و دیوان از سوی دیگر در آن نشسته اند.

بحث انجمن بر سر فروزه های ایزد است. جم در پایان انجمن درستی گفتارهای یزدان پسندانه ی خود را استوار می دارد. و خود بر آن پیمان می رود.

دیوان ولی با فریبکاری خیم و خوی ضحاک را به تباهی می کشانند و وی آوازه پاژآیین دیوی می شود و افراط و تفریط را در پیکر دین یهودی سامان می دهد و کتابی به نام پنچ در (=اسفار پنج گانه) تدوین می کند و شهر اورشلیم را بُن گاه آن پاژآیین قرار می دهد.

این مرده‌ریگ دینی از ضحاک به ابراهیم، و از ابراهیم به موسی و از موسی به شاگردانش می‌رسد. این پاژآیین دیوی در کالبد دین یهودی به ایرانشهر گزندمی‌رساند. دین مزدایی و شهریارِ ایرانی فرودمی‌گیرد. همه گونه بدی در جهان درمی‌گسترد.

نویسنده‌ی روایت در بند پایانی هشدارِ بدین گونه می‌دهد: «تا آن زمان که این بنیادِ پتیاره‌ساز در این بوم‌ویر ریشه‌دارد، آتش همان آتش است و کاسه همان کاسه». مگر اینکه خواست و فرمانِ جهان‌آفرین در این سرزمین به پیدایی‌رسد.

سخن کرده‌ی دویست و بیست و هشتم درباره‌ی مردمِ سودمندِ فراخگرِ گیهان و مردمِ زیان‌رسانِ تنگی‌آورِ بر گیهان است.

۲۲۸

سنجه‌ی این دو دسته مردم نیز به کارگیریِ خِرَد است. به کارگیریِ خِرَد در پایان، جهان و همه گونه نیکی را به افزایش می‌رساند. آن دسته از مردم که نه از خِرَد بلکه از کامه‌هایِ وَرَن‌آلود پیروی‌کنند جهان را به کاهش می‌کشانند.

در این روایت (= کرده‌ی ۲۲۸)، با همه‌ی کوتاهی‌اش، یکی از سُرُسَخنانِ زیربناییِ دینِ مزدایی فراگفته شده است:

«به کارگیریِ خِرَد، جدای از انجامِ جدیِ خویشکاریِ آفرینشی و مردمانه، هیچ سودی ندارد». بحث کرده‌ی دویست و بیست و نهم یکسره فرزان‌ورانه است.

۲۲۹

در این روایتِ درازآهنگ، سخن بر سرِ معنی و مفهومِ «آزمایش»، و آن هستومندی است که به آزمایش کردن نیازمند است.

بحث، رونماییِ ارسطویی دارد؛ ولی رونمایِ ارسطوییِ بحث، مانند همیشه، برای استوارکردِ درستیِ درونه‌ها و بُن‌باورهایِ دینِ مزدایی به کار می‌رود.

چندین ده نکته‌ی شایایِ فرزان‌پژوهی در این روایت به چشم می‌آید. یکی اینکه تنها اورمزد جهان‌آفرین است که علمِ مطلق دارد و نیازمندِ پژوهش و آزمون نیست. هستومندان همه نیازمندِ آزمون‌اند. پس، هر نیازمندِ آزمونی یعنی هر آن هستومند.

آزمایش بر چیزی نهفته از دانش تعلق می‌گیرد؛ آنهم از راهِ نمادها و نشانه‌ها (= دَخْشَگ ئُد نِشَان). نمادها و نشانه‌هایی که برایِ آزمونگر آگاهی‌هایِ تازه‌ای فراچنگ می‌آورد.

نکته‌ی شاینده در این روایت که نیز سرتاسرِ سخنِ گِردِ آن می‌چرخد، تکیه‌ی نویسنده بر سه بارِ آزمودنِ هر کس یا هر چیزی است.

خواننده‌ی پژوهنده خواهد دید که در کرده‌ی صد و پنجاه و هفتم نیز آزمونِ پزشکِ موفق یا ناموفق سه بار آزمونِ وی است.

این، نشان از آن دارد که نویسندگانِ دینِ کرد برای «استقراء / گام‌برداری از خُرد به کلان» مرزی کمیّتی / چندی‌شناسانه قائل بوده‌اند.

در کارنامه‌ی وندیداد نیز بحثِ سه بار آزمونِ هر چیزی بازگویی شده‌است. روی‌هم‌رفته درونه‌ی سخنِ روایت، گردِ مقوله‌ی شناخته‌ی «دال و مدلول» است؛ که بنیادِ استقراء دانسته شده‌است.

نویسندگانِ دینِ کرد با بحثِ دالّ و مدلول به‌خوبی آشنایی دارند. در روایت‌هایِ گوناگون، هم از دلالت‌هایِ خِرَدبنیاد (=عقلی)، هم از دلالت‌هایِ پیمان‌بنیاد (=وضع‌ی / قراردادی) و هم از دلالت‌هایِ سرشت‌بنیاد (=طبعی) سخن می‌رود. راوی می‌نویسد: از میانِ کارهایِ این جهان، در بحثِ «آزمایش»، آزمایشِ شهریارِی و دین است که «خدایی بودن یا دیوی بودنِ آن شهریارِی و دین» با سه بار آزمایش در سرگذشت‌ها به آشکاری می‌رسد.

این همان آماجی است که نویسندگان از به‌میان‌نهادنِ بحثِ آزمایشِ سرِ آشکارگردانیدنِ آن را دارند.

شهریارِی نیک یک بار در شاهِی جَم و جَم‌تخمگان به آشکاری رسیده‌است. دودِیگر در نژادِ منوچهر و کیانیان و سدیگر در نژادِ ساسانیان نیک‌آفریده.

شهریارِی بد نیز در تبارِ ضحاک به آشکاری رسیده‌است. پادِنیرویِ کاهنده‌ی آفرینش، اهریمن، برایِ رواجِ پادشاهیِ بد بدتخمگانُ نخست ضحاک را گزین کرد. پس از وی تبارِ شهریارِی بد به ابراهیم رسید.

با هر بار بازآراییِ پادشاهیِ بدتخمگان، دسته‌دسته افزون‌خواهی و کاستی‌کاری و بی‌داد و تباهی بر ایران‌زمین فروباریده‌است.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده نتیجه می‌گیرد که همه‌ی چیزهایِ جهان، در روندِ هستی‌پذیری، از نظرِ نکویی و بدی، سه بار آزموده شده یا خواهند شد.

سخنورزیِ کرده‌ی دویست و سی‌ام درباره‌ی ویژگی و سرآمدبودنِ فردِ مزداییِ دین‌بردار است. راوی می‌نویسد: «زَمَزه‌یِ مَنَتَرهایِ دینِ مزدایی، ذاتی دینِ مزدایی است». سپس مدعی می‌شود هر نامی که بر چیزی نهاده شود، در نسبتِ با حقیقتِ درونیِ آن چیز، نامی سزاوار و با‌مُسَمی است. که همان سخنورزیِ هم‌اندازگی و تطابقِ ذات و نام است. معنایی همانندِ با «الاسماءُ تُنَزَلُ مِنْ

السماء». پس، مرد و زن «دینئردار» دینِ مزدایی نیز شایسته‌ی این نام‌اند.

به دیگر سخن، کسی که از پیش زاده و نهاده‌ی شایسته دارد، شایسته‌ی اطلاقِ این نام می‌شود. سخن‌ورزی کرده‌ی دویست و سی و یکم سخنی تکراری درباره‌ی خِرَدپذیر بودنِ پاداشِ ثواب و پادافَره گناه است. نسبت و همانندی پیشا-سقراطی اسب و سوارکار برای تن و روان دوباره فراگفته می‌شود. اگر کسی اسبِ شاه را به خوبی برای سواری آماده کند پذیرای پاداش است. اگر کسی نتواند اسبِ شاه را به خوبی برای سواری آماده کند شایسته‌ی کیفر است. اگر روانِ مینوآشیان نیز نتواند تنِ زمینیِ خود را که برای سواری در جهانِ مادی به وی داده‌اند درست و رسا پیرورد، سزاوارِ کیفر خواهد شد.

۲۳۱

سخن کرده‌ی دویست و سی و دوم درباره‌ی آن مردمانی است که در زمینه‌ی فره‌ی یزدانی نیک‌نشان‌ترین‌اند، و، آن دسته از مردم که در زمینه‌ی شوربختی پُرنشان‌ترین‌اند. بحثِ روایت با گزاره‌ای آغاز می‌شود که به گمان ما از بحث‌های زیربنایی دبستانِ راز (=عرفان) دینِ مزدایی است. و آن، یکی دانسته شدنِ فره‌ی یزدانی با حَسّ و وظیفه‌شناسی است. هر هستومندی، جاندار و بی‌جان، آسمانی و زمینی، هوشنده و بی‌هوش، رونده و چرنده، مینوی و گیتیایی، در دستگاهِ آفرینش برای انجامِ کاری و یژستگی (=تخصیص) یافته است. این تخصیص و آن نیروی انجامِ خویشکاریِ خدانهاده، همان فره‌ی یزدانی است. نویسندگانِ دینِ کرد، پی‌درپی، بر این نکته انگشتِ سخن می‌نهند که: «خویشکاریِ همان فره‌ی یزدانی است؛ فره‌ی یزدانی همان خویشکاری است».

ایزدانِ همیارِ خداوند در کارِ آفرینش (=ملائکه‌ی مقرب)، در زمینه‌ی انجامِ خویشکاری‌های اهوراپسند از همه‌ی دیگر هستی‌داران کوشاتر اند؛ از این روی، اگر مردمی زادگان در انجامِ خویشکاری‌های آفرینشیِ خود بکوشند، از نظرِ همسانی با ستودگانِ پاکِ مینوی برابر نهاده می‌شوند. پس از این، نویسنده‌ی روایت نشان می‌دهد که دوریِ کاهلانه از خویشکاریِ ما را هر چه بیش‌تر به دیوان‌مانندتر و نزدیک‌تر می‌کند؛ و، پادَفَره‌ی (=ضدّ فره‌ی) دیوی که همان شوربختی است، در آنان افزایش می‌یابد.

نویسنده، معنای پذیرایِ نظرِ خود را با واژه‌ی پهلوی «دُش-فَرگ» برمی‌گوید.

برابرِ گمان و بازشناختِ ما، واژه‌ی درنظر، متضادِّ واژه‌ی پهلوی «خَوَرَه» است.

سخن کرده‌ی دویست و سی و سوم درباره‌ی آگاهی‌ها، و البته باریکانه‌تر، آگاهی‌های نمایینی

۲۳۳

(=ظاهری) است که دیگر دین‌ها درباره‌ی امور پیدا و پنهان جهان فرامی‌گویند.

دل‌هنگِ نویسنده از همان بندِ نخستِ روایت آشکار می‌شود. برایِ مردِ دادورِ راست‌گفتار، گواهی‌ها و آگاهی‌هایِ شخصِ دروغگو با گواهی‌ها و آگاهی‌هایِ شخصِ راست‌گویِ خردگرا برابر نیست. پس، گفته‌ها و گواهی‌نمایی‌هایِ آن دینِ دروغ درباره‌ی امورِ پیدا و پنهان جهان نیز با گفته‌ها و گواهی‌هایِ «دینِ استوار بر خرد و نهاده بر راستی» نیز همسنگ و همتراز نیست.

۲۳۴

سخنِ کرده‌یِ دویست و سی و چهارم درباره‌یِ مرزِ میانِ کار و ناکار است.

کار یعنی کرفه (=ثواب)؛ ناکار یعنی گناه.

هر کدام دو دسته‌اند: برخی کرفه‌ها به خویشتنِ خویش کرفه‌اند و برخی برابرِ بازشناختِ دستگاهِ دادگستری. گناه نیز به همین شیوه دو گونه است.

۲۳۵

سخنِ کرده‌یِ دویست و سی و پنجم درباره‌یِ اندرون و بیرونِ تنِ مردمی‌زادگان، و، درباره‌یِ بویناکی و گندبوییِ جانِ آنان است.

خوش‌بوییِ اندرونیِ تنِ مردم‌زادگان سرشتین است؛ گندناکیِ آن از سویِ دیوِ آز است.

خوش‌بوییِ هایِ برونی نیز از هر آن گیاهِ خوش‌بویِ برمی‌آید؛ گندناکیِ برونی از مردار و ریمنی‌ای است که پی‌آمدِ آمیختگیِ گندآورِ اهریمن با جهان است. خوش‌بویی و گندناکی، از بنیاد، برآمده از وَهْمَن و آکومن است. در پایانِ روایت، نویسنده آیه‌ای از یسنا، هاتِ سی و پنجم را به همراهِ گزارشِ پهلویِ آن برمی‌نویسد.

۲۳۶

سخنِ پردازِ کرده‌یِ دویست و سی و ششم درباره‌یِ به‌ترین و بدترینِ شهریاران است.

به‌ترین شهریارانِ آنانی‌اند که زائی‌فرمایی‌شان نهاده بر مهرورزی و، نیک آرمنده گردانیدنِ مردم است. بدترین شهریارانِ آنانی‌اند که فرمانفرمایی‌شان نهاده‌شده بر بدمهری و اسکانِ نابه‌جای و نادرستِ مردم باشد. در دنباله، نویسنده، چهار سخنواره‌یِ «مهرورزیدن»، «به‌درستی آرمنده گردانیدن»، «بدمهری»، و، «اسکانِ نابه‌هنجار و نادرست» را تعریف می‌کند.

۲۳۷

سخنِ کرده‌یِ دویست و سی و هفتم درباره‌یِ وامِ مردمان به آفریدگار است به سببِ رستگاری و شرایطِ رستگاری‌ای که آفریدگار به آنان ارزانی داشته است.

نوشتارِ پهلویِ این روایت (=کرده‌یِ ۲۳۷) با زبانی بسیار پیچیده و تاریک‌نما نوشته شده است؛ از این رو، جز از گزارشِ سرنامهِیِ روایت و بندِ پایانیِ آن، به درستیِ گزارشِ خود امیدوار نیستیم. آنچه تاکنون از این روایت دریافته‌ایم این است:

انسانِ شرافتمند، هرگونه مهر و دُوشارمِ دیگران را نسبت به خود پاسخِ درخور می‌دهد و به‌کردار نیز مهر و دُوشارمِ دیگران را به‌منزله‌ی دینی برگردنِ خود درنظر می‌آورد و به‌موقع جبران می‌کند. پس، پاسخِ مهر و دُوشارمِ جهان‌آفرین از سویِ مردمیانِ نژاده و شریف نیز می‌باید چونان وامی برگردنِ آنان تلقی شود؛ خداوند نیز سپاس‌گویی و لطف و محبت (=مهر و دُوشارم) تنابندگان را به به‌ترین شیوه‌ای که آن شیوه هم‌ارزِ خداوندیِ خداست، پاسخ می‌دهد. به واقع نیز دهشانه‌های یزدانی بروبارِ کردارهای ستایش‌ورانه‌ی [=ستایش‌ورانه‌ی] خود بندگان است که ارزانی آن می‌شوند.

نمایِ برونیِ روایت در بسترِ سخنِ پهلوی، از نظرِ زبان و بیان، به‌گونه‌ای تنسيق شده‌است که خواننده گمان می‌کند این خداوند است که می‌باید و امدارِ سپاس‌گویی‌ها و شکرگزاری‌های بندگان خود باشد. و این معنای آشفته از باورهای هیچ دینی و آیینی برآهنجیده نمی‌شود. با پیشِ رو داشتنِ بنایِ اعتقادیِ دینِ مزدایی، برایِ ما شکی نمی‌ماند که روایتِ دستکاری‌شده و آسیب‌دیده‌است.

سخنِ کرده‌ی دویست و سی و هشتم درباره‌ی چارچوبِ به‌دینی و بددینی، و، به‌دینِ فرودین و میانین و فرازین است.

چارچوبِ به‌دینی گرایشِ خواستِ مردم به ذاتِ دینِ بهی است؛ چارچوبِ بددینی نبودِ گرایشِ بددین به ذاتِ دینِ بهی است.

به‌دینی هستیِ دین را هستیِ ای‌خدایی می‌نگرد؛ بددینی برایِ دین، هستیِ ای‌خدایی قائل نیست. در به‌دینی پرتوهایِ اهوراییِ جان از راهیِ مینوی به اندیشه‌گاهِ مردم می‌رسد. بددینی این راه را بسته می‌انگارد. پس از بحثِ چارچوبِ به‌دینی و بددینی، نویسنده هواخواهانِ به‌دینی را بر سه دسته می‌داند: به‌دینِ فرودین، میانین و فرازین. و یک‌به‌یک این سه‌گونِ به‌دین را تعریف می‌کند.

در کرده‌ی دویست و سی و نهم، پشتِ سرهم با دو سرنامه (=تیترا) از دو روایتِ روبه‌رو می‌شویم؛ و بی‌درنگ گزارشِ سرنامه‌ی دوم نوشته‌آمده‌است. روشن است که نوشتارِ توضیحیِ سرنامه‌ی نخست بر جای نیست و از دست رفته‌است.

استادانِ زبان و ادبِ پهلوی بر این باوراند که کرده‌ی نهمِ پیکازنامه‌ی «شکند گمانیک و یزار» همین کرده‌ی دویست و سی و نهمِ دین کرد است. نویسنده‌ی پیکازنامه‌ی پیشگفته، در کرده‌ی نهم کتابِ خود، بی هیچ دخل و تصرفی نوشتارِ دین کرد را بازگویی می‌کند.

نهادمان کتاب شکندگمانیک و نهادمان این روایت کتاب سوم نشان می‌دهد که این روایت دین کرد، زمان ترابری و هنگام نوشتن در شکندگمانیک، حتی بازنویسی هم نشده است؛ بلکه کرده‌ی درنظر یکجا قیچی شده و به پیکازنامه‌ی شکندگمانیک تْراژده شده است. رونویس کنندگان خدایامرز دین کرد چندین بار با قیچی به جان دین کرد افتاده‌اند؛ ولی روایت‌ها را در همین کتاب جابه‌جا کرده‌اند. این بار کار قیچی و تْراژی به کتابی دیگر کشیده شده است. دانسته نیست که چرا نویسنده‌ی شکندگمانیک (=مردان فرخ پسر اورمزد داد) رنج بازنویسی را بر خود هموار نکرده است.

دومناش، مترجم فرانسوی کتاب سوم، برای نگه‌داشت یکدستی شماره‌گذاری‌های خود با گزارش سنجانا، روایت نخستین را با شماره‌ی دویست و سی و نه (الف)، و، روایت دومین را با رقم دویست و سی و نه (ب) نشان داده است.

۲۳۹ بحث کرده‌ی دویست و سی و نهم (الف) درباره‌ی هستی داشتن همستیزنده‌ی آفریدگان، و، (الف) درباره‌ی پیشین‌بودگی آن به نسبت دیگر آفریدگان است.

از آنجا که بُن نوشت پهلوی بخش بزرگی از پیکازنامه‌ی «شکندگمانیک و یزار» ازدست‌رفته است، و از آنجا که روایت پهلوی دین کرد (=کرده‌ی ۲۳۹ الف) هم در میان ازدست‌رفته‌ها بوده است، و از آنجا که گزارش سانسکریتی و پازند پیکازنامه‌ی درنظر امروز دردست است، گزارش سانسکریتی و نوشتار پازند این روایت دین کرد امروزه برجای است.

در گزارش سانسکریتی، بندها شماره خورده‌اند. شماره‌ی بندها از یک تا چهل و پنج است. چهار بند آغازین درباره‌ی اقتباس از دین کرد است. از آذرباد یاوندان و الاتبار، در جایگاه کسی یادمی‌شود که کارنده‌ی بذر دین کرد است اما نه نویسنده‌ی آن. مردان فرخ، آذرْفَرَنْ بَغ فرخ‌زادان را نخستین تدوین‌گر دین کرد می‌شناساند.

چنین می‌نماید که استوارداشت درستی این گزاره که بنا بر آن، بُن و گوهر ستیزنده با آفریدگان، هستی ویژه و بخوداستوار دارد، از اندرونی‌ترین اندرون مردمی‌زادگان تا بیرونی‌ترین آن، نمودی آشکار، قطعی و مسلم است. برای نمونه: هستی داشتن فضایل و رذائل؛ هستی داشتن آفریننده و ویرانگر؛ هستی داشتن گرما و سرما، نموری و خشکی؛ تاریکی و روشنایی؛ گندناکی و خوشبویی؛ زهر و پادزهر و، چهارپایان سودمند و درندگان.

فراتر از جهان مادی، هستی داشتن اختران بد و اختران بخشنده‌ی بخت. و، ستیزش دیوان و ایزدان که فراتر از مرز دیدن و انگاردن (=تصور) است.

آفرینشِ آفریدگانِ کردوکاریِ بایستمندانه است و آفریدگان، برایِ زندگی و نبردِ زیناوند به (=مجهز به) ابزارِ بایسته‌اند.

آفریننده‌یِ نیکی‌ها، در کارِ آفرینش نمی‌تواند بی‌بهره از آگاهی یا بی‌بهره از انگیزه یا بی‌بهره از سود باشد. و اینکه همه‌یِ آفریدگان، هر کدام زیناوند به ابزاری اند که چاره‌سازِ آنان در برابرِ تباهیِ دشمنِ ستیزنده است، خود، گواهیِ استوار است بر اینکه جهانِ سودمند، کاوشانِ سازنده‌ایِ سودرسان را بر پیشانیِ خود دارد.

فراتر از بندِ سی و شش، نویسنده می‌کوشد پیشینگیِ هست‌و‌بودِ ستیزنده‌یِ ویرانگر را در سنجش با زمانِ آفرینشِ آفریده‌هایِ نیکِ استوار کند.

چرا آفریده‌ها سودمند آفریده شده‌اند؟ چون به انگیزه‌یِ برآوردِ نیازی از پیش سودمند شده‌اند. این نیاز، پیشاپیش، بازسته‌یِ جبران و زُدایشِ شتابِ تنگ‌کننده و دردآورِ اهریمن بر آفرینش است. پس، روشن است که سازواره و اندامه‌یِ تنابندگان کمکی است به آنان برایِ ایستادگی در برابرِ دشمنِ آفرینش. و این مطابق است با همه‌دانی و همه‌توانیِ دانشِ پیشینِ بنیادِ جهانِ آفرین. ژرف‌نگری در کارِ آفرینش نشان از آن دارد که با نبردی سازمان‌یافته و تنابندگانیِ پروریده برایِ این نبرد روبه‌رو هستیم. چه، پرورشیِ سِرْشُتُورانه (=غریزی) و چه پرورشیِ دانش‌ورانه.

فرجام‌شناسیِ پُنْ‌انگیزها (=عللِ غایی) در این گزارش سرتاسر ارسطویی است.

بحثِ کرده‌یِ دویست و سی و نه (ب) درباره‌یِ موهبت و آفرینشِ بخشش‌گونه‌یِ خداوند است.

نویسنده‌یِ روایت، معنایِ پذیرایِ نظرِ خود را از مفهومِ موهبت، با دین‌واژه‌یِ پهلویِ «یان» فرامی‌گوید.

چه هنگامی می‌توانیم از جهانِ آفرین درخواستِ موهبت (=یان) کنیم؟ آن زمان که ژرفانه و پاک و تاب و ویژه بدو دل بسپریم و برابرِ خواستِ او رفتار کنیم.

یزدان از ما کرفته کاری می‌خواهد. پاسخِ کرفته کاریِ مردم پیشاپیش اعطایِ خِرَد و همنانه است. حتی شهریارِ یزدانْ‌خو نیز هر چه بیش تر کرفته کاری کند به همان اندازه از موهبتِ خدایی بهره‌ور خواهد شد. رفتارِ دیو پرستانه، پاژفِ دیوی نصیب می‌برد؛ چونان ضحاک.

پاسخِ دیوان به گنه‌ورزیِ بندگان، شهوتِ آکو منانه است.

در پایانِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را به نقد کشد که چرا مدعی شده‌اند: «غارتگری و چپاول و، فرجامِ تباهِ برخی ستمکامگان در جهان نیز بخشی از طرحِ

آفرینشی و تقدیری خداوند است.

در کرده‌ی دویست و چهلّم با یکی از بحث‌های اپیستمولوژیک (=شناخت‌شناسیک) دین کرد روبه‌رو می‌شویم.

سخن بر سرِ جداسانیِ آگاهیِ خِرَدبنیاد (=تعقلی) از آگاهیِ شنیداری (=سماعی) است. گمان و بازشناختِ ما این است که بافتِ سخنِ بندِ نخستِ روایتِ سختِ آسیب‌دیده‌است. کوشیده‌ایم بخشِ آسیب‌دیده و ازدست‌رفته را در سنجشِ با روندِ سخن، هر چند گمان‌ورانه، بازسازی‌کنیم. ترجمه‌ی خود را البته برابرِ نوشتارِ بازسازی‌شده آغاز کرده و به انجام‌رسانده‌ایم. مردم، از نظرِ بنیادهایِ باورشناسیک بر دو دسته‌اند: یک دسته آنانی که در کافت و واکافت و آناکاویِ دیده‌ها و شنیده‌ها و پرماسیدنی‌ها آهنگِ آناکاویِ خِرَدورزانه را دارند.

یک دسته‌ی دیگر آنانی‌اند که روی به شنیده‌ها می‌کنند. خِرَدورزان نیز دو دسته‌اند: آنانی که در خِرَدورزی استواراند و آنانی که در خِرَدورزی استوارمنش و جدی نیستند.

نویسنده‌ی روایتِ همه‌ی دسته‌بندی‌ها و پیش‌گذارده‌ها و مقدماتِ پیشگفته را می‌چند تا نشان‌دهد گرایشِ ناراستِ برخی مردمِ سوییِ برخی دین‌ها و آیین‌هایِ انیرانیِ استوار بر خِرَد نیست و نهاده‌شده بر شنیده‌هاست.

بوژه آیینیِ انیرانی که مدعی است: «هم خیر و هم شر برآمد آفرینشِ بُن و گوهرِ یزدانی است». سخنورزیِ کرده‌ی دویست و چهل و یگم درباره‌ی ستایش و پرستشِ جهان‌آفرین است.

چند نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت، آن را نیازمندِ واری‌هایِ جدی‌تر و روشن‌تری می‌کند. نویسنده، ستایش و پرستش را تنها ویژه‌ی جهان‌آفرین می‌داند. جهان‌آفرین، میثویِ سرآمدِ همه‌ی میثوان است و همه‌آگاه و همه‌توان و همه‌خدای. دانایی و رادی و راستی، در بالاترین پایه، سرچشمه‌گرفته از او است. پس، هرگونه سپاس‌گویی و یَزَشِ خداوند، خودبه‌خود سپاس و یزشی به فروزه‌هایِ خداوند نیز هست. از این رو، اگر تنابنده‌ای دارایِ فروزه‌هایِ اهورایی باشد، در هر یَزَشی، از سپاس‌گویی‌هایِ ویژه‌ی خداوند نیز بهره‌مند می‌شود. ولی برخی کیشداران دیو را به جایِ ایزد یَزَش می‌کنند. چنین یزشی به خداوند نخواهد رسید.

نویسنده در پایانِ روایتِ دسته‌ای از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا از یک سو مدعی شده‌اند: «هیچ یک از آفریدگان نباید بر دیگری ستایش و یزش کند»، از سویی دیگر مدعی‌اند: «ایزد، در آغازِ

آفرینش، فرشتگان را واداشت تا بر پدر نخستین مردمی زادگان نماز برند».

۲۴۲

سخن کرده‌ی دویست و چهل و دوم، به کوتاهی، درباره‌ی سنجه‌ی دانا و داناتر و داناترین است. روی هم رفته، دانایی یعنی دوری از گناه. و داناترین کسی است که حتی به گناه نیز نمی‌اندیشد. نکته‌ی غز این روایت، همانی است که گزارشگر کنونی از نیاندیشیدن به آن ناتوان است.

۲۴۳

سخن کرده‌ی دویست و چهل و سوم، از نگاهی دیگر، دسته‌بندی مردم است.

در اینجا با دو جُستارمیه‌ی جداگانه روبه‌رو می‌شویم.

نخست، سخن بر سر مردم‌آیینی، پایگان مردم‌آیینی، هستومند مردم‌نما، دیو‌آیینی، هستومند نیمه‌دیو و نیمه‌مردم، و، هستندگان پیدای گیتیایی است.

دو دیگر، سخن بر سر بیش و کمی فضایل و رذایل نزد مردم، و، ستایش و نکوهشی که بر آن دو مترتب است می‌باشد.

برای نگه‌داشت یکدستی در شماره‌زنی روایت‌ها، روایت نخست را دویست و چهل و سه (الف) نام‌نهاد؛ و، روایت دوم را دویست و چهل و سه (ب) نام‌گذاردیم.

نویسنده، در آغاز روایت، دسته‌بندی خود را درباره‌ی مردم بر گفته‌ی یکی از شاهان فرزانه استوار می‌کند. مردم‌آیینی یعنی داشتن شش هنر نهادی؛ از قبیل خرد و خیم مردمانه و شرم و دیگرها. مردم‌نما کسی است که هیچ یک از شش هنر اخلاقی پذیرای نظر نویسنده را ندارد.

دیو‌آیینی یعنی داشتن شش آهوی نهادی؛ از قبیل و زنگرایی (= کامه‌پرستی / تلون‌خواهی) و فریبکاری و خشم‌گیری و دیگرها. نیمه‌مردمی نیمه‌دیو نیز آمیخته‌ای از هنرها و آهوگان نهادی باهم است.

بند پایانی روایت آشکارا نشان از آسیب‌دیدگی بافت سخن دارد. زیرا بی‌بازه و درنگی، بحث و فحصری آغاز می‌شود که یکسره درباره‌ی مردم آکنده از فضیلت یا آکنده از رذیلت است.

این بحث، یا از آن روایتی جداگانه است که سرّنامه و بندهای نخستین آن از میان رفته است، یا، آسیب‌دیدگی بافت سخن در میانه‌ی روایت به اندازه‌ای است که روند و یکپارچگی سخن را دچار اینچنین کاستی‌ای کرده است. به هر رو، بخش دوم این روایت را با شماره‌ای هم‌ردیف نشان داده‌ایم.

بحث بخش دوم روایت، روی هم رفته درباره‌ی «مردم آکنده از هنرهای نهادی»، «مردم کم‌بار از هنرهای نهادی»، «مردم آکنده از آهوگان نهادی»، و، «مردم کم‌بار از آهوگان نهادی» است.

سخن کرده‌ی دویست و چهل و چهارم درباره‌ی امکان بهبود جهان از بیماری بی‌عدالتی است.

۲۴۴

نویسندگان دین کرد، در پیروی از ارسطو، رذایل و ضد ارزش‌ها را تنها رذیلت یا پا‌آزارش نمی‌انگارند؛ به چشم آنان، رذایل، نخست و بیش از هر چیز بیماری روانی‌اند. بی‌داد و بیدادگری نیز چنین است.

درمان بی‌داد «داد» است. که‌تران جهان بازپیوسته‌ی مِه‌تران‌اند؛ مِه‌تران نیز پله‌پله درپیوسته‌ی دادوری‌اند. راه درمان سرتاسرانه‌ی بی‌داد، گسترش سرتاسری داد است.

۲۴۵

سخن کرده‌ی دویست و چهل و پنج همچنان درباره‌ی آن کس نیک و آن کس بد است. در دو بخش روایت، نویسنده نخست سرشت‌نشان‌های آن کس نیک را برمی‌شمرد؛ که برجسته‌اش اینانند: همواره نیک بودن، داشتن تن سالم، فراچیرگی بر خویشان خویش، روزی خود را خوارنش کردن، آشتی بودن با خانگیان و پردگیان و اندرونیان، که روی هم‌رفته فره‌ی یزدانی را درخشند می‌دارد. سرشت‌نشان‌های آن کس بد باژگونه است.

۲۴۶

سخن کرده‌ی دویست و چهل و شش پی‌گرفت بحث دویی بودن جهان است. نویسنده در سزنامه‌ی روایت برای چندمین بار بر این نکته انگشت سخن می‌نهد که: «اورمزد جهان‌آفرین را نزد بُن‌انگیز (= علت) گناه و آشفته‌کاری‌های مردمان باشد».

همه‌ی پیش‌گذاردہ‌های (=مقدمات) نویسنده در این روایت برای آن است تا زمینه‌ی خُردسَنجی بر دسته‌ای از کیشداران را فراهم کند که چرا مدعی شده‌اند: «بُن‌انگیز (= علت) هر آن بی‌داد و هر آن روحیه‌ی کشت‌وکشتار و هر آن گناه از قبیل آز و وَرن (=رنگ‌به‌رنگ شدن / تلَوَن) و ننگ و کینه‌ورزی و شک را خود خداوند برای آزمایش بندگان در نهاد آنان گذارده‌است».

نخستین چم‌آوری نویسنده، مانند همیشه، استوار بر یک یا دو اَرزُ‌آغاز (=آکسیوم) است.

تنابندگان به یوبه‌ی همگوهری، هر یکی دیگری را می‌پروانند و یاری می‌رسانند.

پس، این اورمزد است که نیروی دانش‌خواهی، توان به‌دست‌آوری دانش، آرمان‌گرایی، خرد و گرایش به هنرهای نهادی را در اندرون مردم به‌ودیع‌نهادده‌است. ستودگان پاک آسمانی (=ملائکه‌ی مقرب) نیز همیار مردمان‌اند. بدین معنا که پرتوای از میثوی ستودگان پیشگفته در دل و جان مردمان نیز هست. چنین جهان‌آفرینی را نزد که آفریننده‌ی آز و وَرن و دیگر بدی‌ها و همه‌ی آهوان اخلاقی باشد. چه اگر اینگونه بود، کتاب دین «دوری از کشت‌وکشتار و نفی بی‌داد و جدایی‌گرفتن از کینه‌کشی و دوری از همه‌ی آهوان نهادی» را آموزش نمی‌داد. کشت‌وکشتار و بی‌عدالتی، بی‌عدالتی

و جنگ و خونریزیِ اهریمنِ خواهانه را می‌زایاند. ولی بیم از بی‌دادِ نشانگرِ نابایستمنديِ هر چه بدی است.

۲۴۷

سخنورزیِ کرده‌ی دویست و چهل و هفتم نیز بحثیِ ایپستمولوژیک است.

سخن بر سرِ خاستگاهِ استوارِ دانشِ ما مردمیانِ درباره‌ی چیزهاست.

برساختِشِ آگاهی و استواریِ آن در اندیشه‌گاه و خاستگاهِ آن و راستینگی (=حقیقت) چیزها و برابرِ ایستاهای (=اعیان) ریشه در سه مایه و زمینه دارد: دانش، گِروش، و، آزمایش.

دانش را پی‌بردن از برآمد به بُن‌انگیز (=معلول به علت) می‌شناساند.

گِروش، همان باورآوردن به گفت‌وشنودِ دیگران است.

آزمایش، همان باره‌پذیری (=تکرارپذیری) روندها و پی‌درپی آمدنِ چیزهاست.

سرتاسرِ روایتِ ارسطویی است.

پژوهشِ ما در دین‌کرد نشان می‌دهد تدوین‌کنندگانِ دین‌کرد، مانندِ هم‌تازانِ مسیحی و اسلامی خود، در آموزه‌های ارسطویی پُرمایه‌ترین چم‌ورزی‌های خردپذیر را برای استوارکردنِ باورهای خود یافته‌بوده‌اند.

۲۴۸

سخنِ کرده‌ی دویست و چهل و هشتم درباره‌ی ارجمندی و بی‌ارجیِ مردمان است.

ارجِ مردمان به اندازه‌ی دانش و نیروی فراهم‌آمده از آموخته‌هایشان است. که این نیز سه پله‌وپایه‌ی فرزاین و میانین و فرودین دارد.

آن کس که در زمینه‌ی دانش و پارسایی در فرودترین پله‌هاست، هیچ‌گاه از رهگذارِ این فرودترینی به هیچ ارجی نخواهد رسید؛ چه رسد به سرایِ سرود و نیایش (=گرودمان / انجمن امشاسپندی).

۲۴۹

سخنِ کرده‌ی دویست و چهل و نهم درباره‌ی شناخت‌نشانِ دانایی و نادانی است.

شاینده‌ترین شناخت‌نشان‌های (=ممیزه‌ی) دانایی، این پنج هنرِ نهادی برترین‌اند:

آشتی‌خواهی، پایشِ زبان از بیهوده‌گویی، منشِ شادخواهانه، دوستی و رادمنشی.

اگر کسی پنج هنرِ نهادی برشمرده را به‌سزواری با ماده‌ی دانش برآمیزد، به فرازترین جایگاهِ دانایی خواهد رسید. شناخت‌نشان‌های نادانیِ بازگونه‌اند.

۲۵۰

بحثِ کرده‌ی دویست و پنجاهم درباره‌ی روشنایی و تاریکی، و، یک‌یکِ گونه‌های آن است.

روشنایی بر دو گونه است: یکی برآمده از بینایی چشمِ سر؛ دیگری، برآمده از بینایی چشمِ جان.

دانش شنیداری و دانش و همنانه کارگزارانِ روشنایی برای گشاینده‌ی چشم جان‌اند به یوبه‌ی دیدنِ حاقّ واقع چیزها.

تاریکی نیز بر دو گونه است: یکی آن تاریکی‌ای که راهبندِ «چشم جان» است تا جان پی به راستینگیِ مینوی چیزها نبرد؛ یکی دیگر تاریکیِ راهبندِ «چشم سر» است.

سخن کرده‌ی دویست و پنجاه و یکم درباره‌ی فرازینگیِ تنِ پسین از بهشت، و، فرازینگیِ گیتی و جهانِ مادی هم بر تنِ پسین و هم بر بهشت است.

این روایت، یکی از زی‌بنیادی‌ترین سنجه‌های جداسازیِ دینِ مزدایی را با دیگر کیش‌ها و آیین‌های گنوستیکی نشان می‌دهد.

چرا دینِ مزدایی تنِ پسین، یعنی کالبدِ آن‌جهانیِ نوساخته‌ی جدانشونده‌ی بیمارنشونده‌ی پیری‌ناپذیرِ جاودانه‌ی نامیرا را از بهشت و یژه‌گانه‌تر و فرازین‌تر می‌داند؟

زیرا رامشِ پایان‌ناپذیرِ بهشت بروبارِ همین تنِ پسینِ کنونی است؛ و، رسیدنِ به منشِ آهورایانه‌ی بهشتیانِ سویی هر آن جاودانگی و آکنده‌ی از رامش از رهگذارِ فراروندِ ساخت‌پذیریِ تنِ پسین فراهم‌شدنی است.

چرا گیتی از تنِ پسین و بهشت فرازین‌تر است؟ از آن‌رو که رامشِ پایدارِ تنِ پسین و بهشت بروبارِ سرکوبِ تازشِ اهریمن و برآمدِ کردوکارهایِ تنابندگانِ سخت‌کوش و رنج‌دیده و اهریمن‌زده در نبردِ این‌جهانی و گیجانی است. نبردی که رزمگاهِ آن همین جهانِ خاکی بوده و هست.

این معنا در مرصداً‌العبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ سیم، پایانِ فصلِ اول نیز دنباله‌گیری شده است. خلاصه، اگر همصدا با دسته‌ای از کیشداران، گیتی و ماده و جهانِ مادی را خواربداریم، پی‌آمدِ آن این خواهد شد که بهشت و تنِ پسین را خوارداشته‌ایم. نویسنده‌ی روایت، سخت بر این دسته از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا با «اعتقاد به جاودانگیِ دوزخ، ایزد را آفریننده‌ای در نظر آورده‌اند که خواهانِ رامشِ جاودانه‌ی آفریده‌هایِ خود نیست».

بحثِ کرده‌ی دویست و پنجاه و دوم درباره‌ی برترین چاره برای رسیدن به جهانی تهی از سیج و گزند است به کمکِ بینشِ برین.

برترین چاره، بینشِ درست است. نمودارِ بینشِ درست دینِ مزدایی است. پس، اگر مردمانِ بینشِ برین را با بالاترین مرزِ کوشاییِ دانشمندانِ همراه کنند، آن آرزویِ برترین را فراچنگ خواهند آورد.

۲۵۳

بحث کرده‌ی دویست و پنجاه و سوم همچنان بحثی ایپیستمولوژیک (=شناخت‌شناسانه) درباره‌ی دانشواژه‌های «دانا»، «دانایی»، «دانش»، و «دانستنی» است. دانا همان کسی است که دانایی در چشمِ سرِ وی نهاده شده‌است. دانایی هر آن چیزی است که در مردِ دانا هست. دانش یعنی هر آن ملازمه میانِ دانایی و دانا. دانستنی چیزی مشترک است میانِ دانا و دانایی و دانش. آیا نویسنده‌ی روایت در شناساندنِ چهار فرایافت (=مفهوم) پیشگفته دچارِ همانگویی (=توتولوژی) نشده‌است؟ ما خود چنین گمانی داریم.

پس از تعریفِ توتولوژیکِ چهار مفهوم، نویسنده دانیان را سه رسته در نظر می‌آورد که اورمزد جهان‌آفرین در فرازینِ جایِ آن رسته‌هاست. در پایانِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی شده‌اند: «ایزد، در زمینه‌ی دانایی و خداوندگاری، به خویشتنِ خویش دانا و خداوندگار نیست».

هر چند برایِ ما (=گزارشگرِ کنونی) روشن و شناخته نیست که نویسنده‌ی روایت به کدام کیش و آیین نظر دارد.

۲۵۴

بحث کرده‌ی دویست و پنجاه و چهارم درباره‌ی دانشمندیِ ذاتیِ سرشت و، سرشتمندیِ ذاتیِ دانش برایِ خودِ سرشت است.

سخنورزیِ این روایت (=کرده‌ی ۲۵۴) با همه‌ی کوتاهی‌اش بسیار جدی و پذیرایِ پژوهش است. گمان و بازشناختِ ما این است که با بحثِ «یادآوری / تذکار / Anamnesis» افلاطونی روبه‌رو هستیم.

ساختمانِ زبانیکِ روایت بسی آسیب‌دیده‌است و افتادگیِ بافتِ سخن آشکار است.

کوشیده‌ایم نخست، روایت را بازسازیم و سپس گزارش کنیم.

نویسنده می‌کوشد نگرگاه به گمانِ ما، وام‌گرفته‌شده‌ی خود را در دو جمله فراگوید.

چَم و چرایِ دانشمندیِ ذاتیِ سرشت این است که، گاه به گاه، همین قوه‌ی سرشت، یادی را به اندیشه‌گاه و به دستگاهِ اندیشه‌ورزیِ برمی‌نمایاند که نشان از بانگِ آغازین دارد.

چَم و چرایِ سرشتین بودنِ دانش در این است که آموخته‌هایِ دانش فقط بر دستگاهِ سرشتگانیِ فرامی‌رسند و به یادِ قوه‌ی اندیشگانی می‌آیند؛ و اندامی دیگر این خویشکاری را برگردن ندارد.

۲۵۵

اندوه‌مندانه، در این روایت (=کرده‌ی ۲۵۴) با همه‌ی کوتاهی‌اش، با چهار واژه‌ی خوانده‌نشده روبه‌رو شده‌ایم که هر ترجمه‌ای را با درجه‌ی بالایی از احتمال روبه‌رو می‌کند. سخن کرده‌ی دویست و پنجاه و پنجم درباره‌ی خاستگاه و نیز اندازه‌ی زورمندی نکوچشمی و بدچشمی، و، شیوه‌ی سودمندگردانیدن هر دو با کمک خرد است.

خاستگاه نکوچشمی ایزد و همن است؛ آن بدچشمی از سوی دیو آکومن است. زور نکوچشمی برای آن است تا چیزها را هنرورانه ببیند. این درست همان سویه و نگاهی است که شهرآیینی نوگرای (=مدرنیست) امروزی از یاد برده است.

نویسنده در دو بند پایانی روایت (=کرده‌ی ۲۵۵) می‌کوشد سودمندگردانیدن قوه‌ی بدبین بدچشمی، و، سودمندترگردانیدن قوه‌ی خودبین نکوچشمی را نشان دهد.

ولی به این پرسش نمی‌پردازد که اگر قوه‌ی بدچشمی زادونهادی اکومنی دارد، چگونه می‌توان بازگونه‌ی دیگر آموزه‌های دین کرد، زادونهاد اهریمنی و آکومنی آن را بزادیم؟

بحث کرده‌ی دویست و پنجاه و هشتم درباره‌ی اندازه‌ی زورمندی زور نطفه‌ی پدر و مادر بر سرشت فرمانده فرزند است.

۲۵۶

درون‌مایه و معنای این روایت چنین است:

مردم، از نظر سرشت، تا آن هنگام که کودکانی نبالیده در دامن مادر آند، زیر نیرو و نشان خیم‌وخوی مادری آند؛ خیم‌وخویی که تعیین‌کننده‌ی رفتار آن‌هاست. پس از گذران دوره‌ی کودکی، پرورنده — شاید دایه و یا مربی دوران کودکی — است که رفتار کودک را زیر فرمان دارد.

پس از آن، و زمان رسیدن به فرهنگستان، تربیت و آموزش و پرورش فرهنگستان است که تعیین‌کننده‌ی رفتار کودک است. زمان بُرنایی و رسایی و بالندگی، زمانه — می‌شاید که نگرسته‌ی نویسنده مردمگاه و جامعه باشد — است که رفتار شخص را چارچوب‌بندی می‌کند.

سخن کرده‌ی دویست و پنجاه و هفتم درباره‌ی سویه‌ی سپاس‌گویی مردم، و، فریضه‌دانستن آن است در اندیشه و گفتار و کردار.

۲۵۷

بر چهار کس همیشه سپاس‌گوی و دعاخوان ایم: اورمزد، به یوبه‌ی آفرینندگی‌اش؛ شهریار، به یوبه‌ی پاسبانی‌اش؛ پدران، به انگیزه‌ی پروریدن‌های‌شان؛ و، دستورمرد دین، به انگیزه‌ی دین‌آموزی‌هایش؛ زیرا که راه آموختن سه سپاس‌گویی پیشگفته از او می‌گذرد.

سخن‌پردازی کرده‌ی دویست و پنجاه و هشتم درباره‌ی توانمندی هر جان‌اهورایی هستمندشده

۲۵۸

(=مردمیان) در زمینه‌ی رهایی روان از گناه است.

نویسندگان دین کرد، هر جا که می‌بایست، مردمیان و مردمی زادگان را با سخنواره‌ی پهلوی «اَخْوِ نئی اَستومند» برمی‌شناسانند. نگریسته‌ی آنان از این سخنواره، «جانِ اهورایی هستی مادی پذیرفته» است. یعنی «پرتوی از اَخْوِ»، یا همان جانِ اهورایی، هرگاه کالبدِ مادی بپذیرد، آدمی در عالمِ خاکی بدست می‌آید و ساخته و پرداخته می‌شود؛ پس، مردمی زادگان، همان خدایی اند که از رهگذارِ کالبدی مادی در زمین حلول کرده است.

این روایت (=کرده‌ی ۲۵۸) نیز پی‌گرفتِ همین بحث است.

سرمآمدترین چاره‌ها رستگاری روان است؛ که بزرگ‌ترین زورمندیِ مردمیان است. خِرَدِ خدادادی و دادگرایی دِه‌شانه‌هایی خدایی‌اند. همه‌ی مردمان، که پرتوی از جانِ اهورایی هستند شده‌اند، در کرفه‌کاری و روی‌پرگاشتن از گناه توانایند.

این بحث، که «انسان، خداوند پیکریندیرفته است»، در کرده‌های ۱۷۴م، ۲۰۹م و ۲۸۹م نیز به گونه‌ای روشن به زیرآندر سخن برده شده است.

بحث کرده‌ی دویست و پنجاه و نهم بحثی اخترشناسانه درباره‌ی بخش‌بندی «پنج‌روزه»‌ی ماه است. البته نه ماه قمری؛ بلکه ماه سی‌روزه و بخش‌بندی آن در گروهک‌های شش‌تایی.

کتاب دین هر ماه سی روزه را به شش گروهی پنج روزه بخش کرده است.

سه تاي آن گروهک‌هاي پنج‌روزهٔ «پنجه‌هاي نیک» نام‌دارند. گروه‌ي پنج‌روزه‌ي نخست اندر-ماه است؛ گروهک دومين بُر-ماه است و سومين وِشِيتَس نام دارد.

نویسنده‌ی روایت سروتّه روزهای هر کدام از پنجه‌های نیک در یک ماه را نام می‌برد.

برای نمونه: آندَر-ماه از آغاز روز نخستِ هر ماه است تا پایانِ پنجمین روز همان ماه.

بسیاری کارهای درست و افزایشده آور و آهوراپسند از قبیل دانه و خوراک دادن به دام و کارهای کاشتنی و فرزندخواهی و یَژش و فراهم ساختن میوَد و اندازه گیری زمان برای جشنِ کهنِ وَرانه و کهنِ زمان «رَد-یَساگ» با این روزها اندازه نهاده می شود.

سه گروهبی «پنج‌روزه»ی دیگر یکی پاداندر-ماه و یکی پاڈپر-ماه و سومی پاڈویشپس نام دارد.

نویسنده‌ی روایت، روزهای آغاز و انجام سه پنجه‌ی دومی را نیز برمی‌شمرد. این سه پنجه‌ی

می برای به کناری نهادهن خویشکاری و بسیاری کارهای دیوانی و دادورانه است.

نکته‌ی شاینده در روزشماری ماه‌ها، برابر آموزه‌ی این روایت، کوشش استوارمنشانه و جدی

۲۶۰

برای اندازه گیری درستِ زمان ها ست؛ که در «کتابِ دادها» دستورِ آن نوشته شده است.
بحث کرده ی دویست و شصتم دربارهِ رفتارِ مردمِ خداخو، و نیز، رفتارِ مردمِ نمایِ دیونهاد در
برخورد با دوستانِ خود است.

۲۶۱

ستودگانِ آسمانی یکی از خویشکاری های شان پشتیبانی از مردم در همین زندگی زمینی است؛ تا
بدانجا که در سرایِ پسین نیز برای رستگاریِ مردم می کوشند. مردمِ خداخو نیز همین حسّ همیاری را
با دوستان و نزدیکانِ خود دارند. آزاررساندنِ به مردمِ کاری و یژه ی دیوان است. تا بدانجا که اینان
حتی پس از مرگِ تنِ مردم، در کارِ ربودنِ روانِ آنان (=مردم) اند. مردمِ نمایان به مردمی ولی دارنده ی
خو ی تباه، به پیروی از دیوان همان هایی اند که تا بتوانند برایِ خود و دیگران تنگی و زُفتی و رشک
و کامه های بدخواهانه را رقم می زنند؛ و با بی مهری همه گونه بدی را بر همگوه رانِ خود رومی دارند.
بحث کرده ی دویست و شصت و یکم دربارهِ دادسالاریِ ارزانی همگان است و، بی داد، که
مردمان را در هر پله و پایه ای ارزانی نیست و، دربارهِ آزادی است که گاهی برخی را ارزانی است و
گاهی برخی را ارزانی نیست.

۲۶۲

سخن کرده ی دویست و شصت و دوم دربارهِ گزینشِ بنیادهایِ راستِ گفتاری برایِ ویرایشِ
شهر و مردم است.

۲۶۳

راستِ گفتاری تنها راهِ تنزیهِ شهر و مردمِ شهر است. اما خودِ راستِ گفتاری بویژه در چهار چهره
می باید خود را بنمایاند: یکی، کامه ی راستی خواهانه است؛ دودگر، دلیری زمانِ راستِ گفتاری
است؛ سدیگر، بهنگام و دانایانه گفتنِ سخنِ راست است و، چهارم، رواجِ گفتارِ پسندیده برایِ
کارگرفتادنِ راستِ گفتاری است.

کرده ی دویست و شصت و سوم بحثی درازگویانه دربارهِ ماده هایِ برساننده ی تنِ جهان و تنِ
مردم، و، بُنِ ماده هایِ برآمیزنده ی کالبدِ تنانیِ آن ها و، آنچه آراینده و سودمندِ روان است و آنچه
آشفته گر و زیان رسانِ آن است، و، دربارهِ سودِ آرایش و زیانِ آشوبش و، دربارهِ چبّودی و
خاستگاهِ آن آرایش و آن آشوبش است.

بحثِ برجسته ی روایتِ دربارهِ کُ جهان (=عالمِ صغیر) و مِ جهان (=عالمِ کبیر) است.
بحث، سربه سرِ ارسطویی است با بهره گیری از چند سُرّواژه ی باورشناسیکِ دینِ مزدایی از قبیلِ
«وای» و «وایِ رایِ فرما» و «بادِ آتشمند».

برابرِ پژوهشِ ما، «بادِ آتشمند» در دینِ کرد نیز همان بادِ آتیریِ ارسطویی است.

سرِواژه‌های روشنِ ارسطویی در این روایت نیز، «آسمانِ پایه / فلک» و «سرشتِ گیهانی» و «سپهر» و «اختر-سیما / صورتِ فلکی» و «جهانِ تحت‌القمر» است.

برای نویسنده‌ی این روایت، آسمانِ لایه‌ی «تحت‌القمر» جایگاهِ روند و آیندِ اختر-سیماها (=صُورِ فلکی) دانسته می‌شود.

اندام‌های مادیِ جهان، بُن‌ماده‌های چهارگانه‌ی «گیاه و چارپای و مردم» اند. این اندام‌های جهان، مغز و خون و رگ و پی و استخوان و گوشت و مویِ جهانِ مهین‌اند.

همچنانی که بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه‌ی جهان، آتش و باد و خاک و نم است، بُن‌ماده‌هایِ تنِ مردمان نیز همان آبگونه‌هایِ چهارگانه (=اخلاطِ اربعه) است.

به پیروی از ارسطو، میانه‌روی و پیمانداریِ رَای‌فرمایِ زیرین و بنیادینِ جهان است.

وای یا همان وایِ رَای‌فرما (=مدیر) زنده‌نگاه‌دارنده‌ی جهان است.

زندگیِ بخشِ کالبدِ بادِ آتشمند است.

رَای‌فرمایِ گیهان، سرشت و روانیِ فضایی است که همان فلک / آسمانِ پایه است.

فلکِ زیرین (=فلکِ تحت‌القمر) آشفته‌گرِ جهان است؛ که با کاستی‌کاری (=تفریط) و

افزون‌خواهی (=افراط) و اختر-سیماهایِ بد و بیماری و مرگ و کاهندگی و پوسیدگی و گندناکی همگین است.

گمانِ ما این است که از این روایت، چیزی به اندازه‌یِ نیمی از یک برگ‌نوشته از دست‌رفته و بافتِ

سخنِ آسیب‌دیده است.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را نقد کند که: چرا «در

سرتاسرِ گیهان، خاستگاهیِ دیگر برایِ بدی، جدایِ از خاستگاهِ نیکی در نظر نگرفته‌اند».

سخنِ کرده‌یِ دویست و شصت و چهارم درباره‌یِ جایگاهِ وهمنیِ فراچاره (=مسبب‌الاسباب) و

آبرچاره (=قاضی‌الحاجات) است.

نویسنده، دو دینِ واژه‌یِ پیشگفته را نام‌هایِ دینیِ سَپِنْدازمینو می‌داند.

فراچاره، هم‌بُن با جایگاهِ منشِ وهمنی است؛ برایِ همه‌یِ چیزها چاره است.

اورمزد، آبرچاره نیز هست از آن رو که جایگاهِ منشِ وهمنیِ همگیِ چاره‌هایی است که

زیرِ مجموعه‌یِ آبرچاره نهاده شده‌اند.

هستی‌پذیریِ هر چاره‌ای استوار است بر نیرویِ همه‌آگاهیِ جهان‌آفرین؛ که خود آن نیرو نهاده شده

بر نیروی همه آفرینندگی جهان آفرین است.

اورمزد، برای هستی پذیری هر گونه آگاهی در جهان نیز بایستمند است.
زیرا هر میزان از زیژمادهی «آگاهی» در هر گوشه از جهان، فروغانه‌ای از بُنِ همه‌ی آگاهی‌ها،
اورمزد جهان آفرین است.

۲۶۵

بحث کرده‌ی دویست و شصت و پنجم درباره‌ی امیدوارترین سود و بیمناک‌ترین زیان بر گیهان و
دین است.

امیدوارترین سود برای گیهان و دین، پیوستنِ کارِ پادشاهی بر آن کسی است که وی خواهانِ انجامِ
کارهایِ زیربنایی است و، دانا و باورمند به دادگستری و زمزمه‌کننده‌ی مَنُتَرهایِ دین است.
زیرا از رهگذارِ شهریارِ چنین کسی شهریاری و دین زورآور می‌شود.
بیمناک‌ترین زیان برای جهان پیوستنِ کارِ پادشاهی به دستِ آن کسی است که بازگونه‌ی شاهِ
پیشگفته رفتار کند.

بودوباشِ دو واژه‌ی خوانده‌نشدنی در این روایت (= کرده‌ی ۲۶۵) کارگزارشِ سراسرِ آن را
اندکی دشوار کرده است.

۲۶۶

سخنورزی کرده‌ی دویست و شصت و ششم درباره‌ی نیرویِ بیناییِ مردم، و، دسته‌بندیِ مردم در
سَنجشِ با آن نیروهایِ بینایی است.

این روایت نیز، در تکمیلِ بحثِ اِشراقِ طبقاتِ چهارگانه‌ی نور (= پایگان‌هایِ شپید) و نیز
دنباله‌ی همان است. در روایت‌هایِ دیگرِ دینِ کرد، همیشه با بحثی درباره‌ی طبقه‌بندیِ جهانِ هستی
بر بنیادِ شپیدافشانیِ شپیدان‌شپید (= تنویرِ نورالانوار)، از نورِ اعظم گرفته تا برسد به عَسَق
(= اَبَر-تاریکی‌بُن / تاریکیِ بنیادِ همه‌ی تاریکی‌ها)، با سویه و جهتِ جهان‌شناسیک (= اُنْتولوژیک)
روبه‌رو هستیم؛ در اینجا (= کرده‌ی ۲۶۶)، با سخنِ مایه‌ایِ شناخت‌شناسیک (= اِپیستمولوژیک)
روبه‌رو می‌شویم.

در این روایت، معارف و دانش‌هایِ مردمی‌زادگان، بسته به اینکه از چه خاستگاهی و چه منبعی
پرتو می‌گیرند، و بسته به اینکه تا چه اندازه از روشنائیِ بنیادِ همه‌ی روشنائی‌ها (= نورالانوار) یا از
خاستگاهیِ تاریک دور یا نزدیک‌اند، و، دانش‌هایِ مردمانه از کدام پایگان و طبقه‌ی هستی از نظرِ
دوری و نزدیکی به سرچشمه‌ی آغازینِ شپیدان‌شپید (= نورالانوار) آند، واری می‌گردد.
بر چنین پایه و مایه‌ای، مردمان، از نظرِ دانش، بر پنج دسته بخش می‌شوند.

دسته‌ی یَکُم کسانی اند که دارنده‌ی مطلقِ گشادگی در بینایی اند. اینان سربه‌سر میزبانِ و همن و دورراندندِ مطلقِ اکومن اند. پیدا است که در زمینه‌ی دانش، سرراستانه، بهره‌ور از خودِ نورالانوار آند. پله‌پله از میزبانیِ ایزدِ بهمن کاسته‌می‌گردد و گام‌به‌گام به میزبانیِ اکومن نزدیک‌می‌شویم. تا بدانجا که دسته‌ی پنجمِ مردمی اند که مطلقاً از نظرِ قوایِ بینایی بستنده‌ی بینایی و همنی‌اند و روشنایی‌هایِ و همنانه در آنان فرسوده‌شده‌است؛ و، تاریکی‌هایِ اکومانه در آنان به مطلقِ بالندگی رسیده‌است.

با آنکه در این پیشگفتار بنا را بر گزین‌گویی و فشرده‌نویسیِ روایت‌هایِ کتابِ سوم نهاده‌ام، از خواننده‌ی پژوهنده اجازه‌می‌خواهم درباره‌ی سوییِ اپیستمولوژیکِ این روایتِ گران‌سنگ و ارج‌ناشناخته چند نکته را برگویم:

پایگان‌ها و طبقاتِ نور، برابرِ آموزانشِ اِشراقیِ کتابِ سوم دین‌کرد، چنین است:

۱. روشناییِ بنیادِ همه‌ی روشنایی‌ها (=شیدان‌شید / نورالانوار)؛

۲. فروغ (=نورالاقرب / مرتبه‌ی بهمنی)؛

۳. پرتو (=نورالقاهر)؛

۴. درخش (=بامزاد / نورِ چهارم).

مراتب و زینه‌هایِ دانش در دستگاهِ اندیشگانی و منشِ آدمی نیز با هر یک از این مراتبِ اُتولوژیکِ پیشگفته برسنجیده‌می‌شود.

بالاترین پایگاهِ دانش، که نویسنده‌ی این روایت برایِ روشنکردنِ آن، دانشواژه‌ی پهلویِ «اَغْرِثِه» را به‌کارمی‌برد، فروغانه‌ای و همنانه است که نیز با بینشِ برین و اعلی و مینوی سازگار و همراه است؛ آنچنان فروغانه‌ای از بینشِ مینوی است که هیچ جایی برایِ پیدایی و بودوباشِ تاریکی‌ها و تارزایه‌هایِ (=برازخ) اکومانه برجای نمی‌گذارد.

دومین زینه و مرتبه‌ی دانش، با نورالقاهر برسنجیده‌می‌شود؛ در این پایگان از دانش و دانایی، پرتوای از آن فروغِ پیشگفته در دستگاهِ اندیشگی و منشِ مردمی‌زادگان جایگیر است؛ ولی، باریکانه‌هایی از نابیناییِ اکومانه نیز با آن برآمخته‌شده‌است؛ زیرا هر چه از سرچشمه‌ی اَزلیِ نور و شیدان‌آشنایی‌هایِ آن دورتر می‌شویم، تارزایه‌هایی (=برازخی) از تاریک‌اندیشی‌هایِ اکومانه افزون‌تر می‌شوند و فروغانه‌ها و پرتوها و شیدهایِ یزدانی کاستی‌می‌گیرند.

سومین زینه و پایگانِ دانش، که نیز فروترین و پایین‌ترین گونه‌ی دانشی ست که درخش‌ها و

بامزادهایی اهورایی در آن دیده می‌شوند، و نیز تاریک‌لایه‌های (=برازخ) آکومنی بسی افزون‌شده‌اند، با زینه و مرتبه‌ی نور چهارم برسنجیده می‌شود.

اما مرتبه و زینه‌ی چهارم دانش، دیگر هیچ فروغانه، پرتو و بامزادی اهورایی را با خود همراه ندارد و دانش مردمی‌زادگان برگرفته از هوش‌ها و حس‌ها و دریافته‌های پنج‌گانه است. و داده‌های پدیداری حس، یا همان «مُعْطِیَّاتِ حَسِّ ظاهر» اند که بر اندیشگی و منش مردمی‌زادگان فرمان می‌رانند.

واپسین و پست‌ترین گونه از مراتب دانش، فرمانفرمایی سرتاسری تاریک‌لایه‌ها و برازخ اهریمنانه و آکومنه است که در آن، هیچ جایی برای هیچ کدام از فروغانه‌ها و بارقه‌های اهورایی نمانده است. این مرتبه از ناآگاهی و بی‌دانشی و دانش‌نمایین، همان مرتبه‌ی غَسَق (=آبر-تاریکی‌بُن / تاریکی بنیاد همه‌ی تاریکی‌ها) است.

سخنورزی کرده‌ی دویست و شصت و هفتم درباره‌ی زمان است که از رهگذار گردش زمان‌بر خود دیگر باره به آغازگاه خود می‌پیوندد.

۲۶۷

اما در کنار زمان که بی‌پایان است، در این روایت با یکی دیگر از بُن‌وگوهرهای آغازین هستی نیز روبه‌رو می‌شویم که همان دانایی است. دانایی از آغازگاه خود دیگر باره به پایانگاه خود پیوندمی‌خورد.

بحث دانایی، در جایگاه بُن‌وگوهر آغازین، سربه‌سر ارسطویی است. ارسطو بحثِ خِرَد بُن / عقل اول را گسترده‌تر از هر فرزانه‌ی پیش و هم‌روزگار خود پی‌گرفته است. اما نویسندگان دین کرد در اینجا نیز از فریافت‌های (=مفاهیم) ارسطویی برای استوارکردن بُن‌باورهای خود بهره‌می‌گیرند. در این روایت (=کرده‌ی ۲۶۷) نخستین کار آفرینشگرانه‌ی جهان‌آفرین با کُنِشِ کرانمندشونده‌ی زمان هم‌زمان است. حتی در بند سوم روایت با بُن‌انگیزهای فرجام‌گرای (=عللی غایی) ارسطویی نیز روبه‌رو می‌شویم.

زمان از آغاز بی‌کرانه بوده است؛ سپس از بی‌کرانگی آغازین به کرانمندی رسید؛ دوباره از کرانمندی به بی‌کرانگی خواهد رسید. زادونهاد دانایی نیز به گونه‌ای نهفته (=بالقوه) در بی‌کران زمان‌ها هستی داشته است. عقل اول / خِرَد بُن نیز در همان دَم بی‌کرانگی زمان به آشکاری رسیده است. پس از تهدید اهریمن، جهان‌آفرین برای آفرینش آفریدگانش اقدام می‌کند؛ این اقدام به برخیزش نخستین بُن‌وگوهر، یعنی روشنائی بی‌پایان، می‌انجامد.

پس از این، دوباره با بحث طبقات هستی بر بنیاد طبقات شید / نور روبه‌رو می‌شویم. نخست، اَنغَز-رُوشن / روشنایی بی‌پایان آفریده می‌شود؛ چیزی همانند «عالم انوار معنوی» که شیخ اشراق مفسر آن است.

دودِ دیگر، میثوی راستی (=مُثَلِ حقیقت) آفریده می‌شود؛ البته از درونِ اَنغَز-رُوشن / عالم انوار معنوی تراویده می‌شود. اما میثوی راستی بی‌از میثوی دروغ آفریده نمی‌شود؛ در پی آن، نخستین تاریک‌لایه (=برزخ) سربرمی‌آورد. که همان «زایشِ همزمانِ میثوی دروغ» است. از درونِ میثوی راستی، دانایی تراویده و افکنده و صادر می‌شود؛ چیزی همانند «انوارِ قاهره‌ی اَعْلَوَن / شپدهای فرمانفرمای فرازین» که شیخ اشراق گفته است و آن را برابرِ با عقول و نفوس مرتبه و طولیه دانسته است.

پس از آفرینشِ دانایی، دانشِ بایسته برای آفرینشِ همه چیز فراهم می‌آید. یعنی آفرینشِ مادی سربرمی‌آورد؛ چیزی هم‌ارزِ «انوارِ قاهره‌ی سافله و نازله / شپدهای فرمانفرمای فرودین» تراویده می‌شود. فرزانه‌ی فره‌مندپژوه، شیخ اشراق، «انوارِ قاهره‌ی سافله و نازله / شپدهای فرمانفرمای فرودین» را برابرِ معنایی «عقولِ متکافئه‌ی عَرَضِیّه‌ی فیلسوفان می‌داند. چنین می‌نماید که بندِ پایانیِ روایت نیز، طبقاتِ طولیِ درونیِ «اَنغَز-رُوشن» را فراخ‌تر می‌نویسد؛ که مشتمل است بر: پرتوای از آن روشنایی (=نورالاقرب / بُراه)؛ فروغی از آن پرتو (=نورالقاهر / فُروغ)، و، درخشی از آن فروغ (=نورِ چهارم / بامزاد).

۲۶۸

بحث کرده‌ی دویست و شصت و هشتم درباره‌ی اندیشه‌ی آرمندگی (=سکونت) کاروانِ کوچنده‌ی مردمان در جهان و، سودی که از این آرمندگی به‌دست می‌آید است.

سخنِ مایه، جُستار و پرسمانِ این روایت روشن است؛ نویسنده می‌کوشد به پرسشی پاسخ دهد که، به گونه‌ی برون‌نمایانه، در این روایت به میان‌نهاده نشده است؛ پرسش این است:

«با آنکه کاروانِ مردمی‌زادگان در گیتی، کاروانی کوچنده و گذرنده و گذرانه و کوتاه است، چرا مردمی‌زادگان، در این جهانِ زودگذر، پروای آرمندگی و ماندگاری و دیرمائی و دیرپایی دارند؟

راوی می‌نویسد: «اندیشه‌ی آرمندگی، اندیشه‌ای سرشتین است. سودِ آن، پرورشِ آفریدگان برای پیوستن به منزلگه مقصود است».

از سوی دیگر، رویکرد به زندگیِ کوچ‌وارِ کاروانی برخاسته از زورِ خردِ خدادادی است که آگاه به گذرآبودنِ زندگیِ مادی و دیرنپاییِ آن است.

پس، در جهان مادی، مردمی زادگان در بند دو نیروی متضاد یکی سرشتین و یکی خردورانه‌اند. یکی نیروی سرشتینی که گرایش به ماندگاری را دامن می‌زند؛ یکی فریادی خردورانه که پی‌درپی بانگ برمی‌دارد: «که برندید محمل‌ها».

۲۶۹

سخن کرده‌ی دویست و شصت و نهم درباره‌ی نوع راه‌بری مردمان در جهان مادی و، نوع رهبری در جهان مینوی است.

راه‌بری جهان مادی بیش از هر چیز در نیروی انگیزتار و سرشت نهاده شده است. رهبری جهان مینوی بر کنش آزادکامانه (=اختیاری) استوار است.

بند دوم این روایت (=کرده‌ی ۲۶۹) سویه‌ای افلاطونی دارد. نویسنده چم‌وچرا و بنیاد جست‌وجوی مردم در کوشایی‌های این جهانی را برآمد بنیادی مینوی می‌شناساند. در نگاه نویسنده، مردم در کوشایی‌های این سری در پی رستگاری از دست‌رفته‌ی آن سری‌اند.

راه دست‌یابی به رستگاری از دست‌رفته کرفه کاری است؛ زیرا کرفه کاری بنیاد سازمندی روان است.

۲۷۰

در کرده‌ی دویست و هفتاد، بحث بر سر حد و مرزی است که جداکننده‌ی متری از که‌تری است.

در این روایت، حد جداکننده‌ی متری از که‌تری خرد است.

می‌باید فریادآوریم جدامرزی میان طبقات مردمیک (=اجتماعی) از اندیشه‌های بنیادیک تدوین‌کنندگان دین کرد است. اینکه کسی متری شده است، این متری بروبار خرد متری است. از آنجا که متری خرد بر دیگر هنرهای نهادی (=فضایل) آشکار و بی‌نیاز از اثبات است، دو نفری هم که در زمینه‌ی خرد یکسان نیستند، در زمینه‌ی متری و که‌تری مردمانه و مردمیک نیز یکسان نیستند.

۲۷۱

بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و یکم همچنان بحث خیر و شر است.

نویسنده در این روایت (=کرده‌ی ۲۷۱) پایبند می‌شود که درباره‌ی نیکی و بدی، و نیز، شیوه‌ی هستی‌پذیری و سرچشمه‌ی نیروی نیک و بد و، شیوه‌ی رواج نیک و بد سخن گوید؛ و جای جای از اندیشه‌ورزی ارسطویی برای استوارکرد ادعاهای خود بهره‌می‌گیرد؛ برای نمونه می‌نویسد:

نیکی همان داد / عدالت است. فوزه‌های برشمرنی بانیکی، از آن میان، فضایی چون دانایی و راستی و روشنایی و خوشبویی و پاکی و هستندگان نیک و نیرومندی کرفه و هر هنر نهادی

همسازگار با داد / عدالت است. این مفهوم‌های ارسطویی همچون همیشه در چارچوب دستگاه اندیشگانی مزدایی ریخته می‌شود:

زادونهاد نکویی «داد» است. هیچ رأی‌فرمایی‌ای در گُل هستی نیست که از اورمزد نباشد. پس، اورمزد، از رهگذار نیروی هستی‌بخش‌اش همه‌ی تنبندگان را خویشان خویش می‌داند و چون خود می‌آفریند.

بحث پیشگفته درباره‌ی بدی، بازگونه است. در بند پایانی، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «بدی، که ابزار بی‌داد است، و نیز همه‌ی بُن‌سازه‌ها و پا‌دخمه‌های بی‌داد، آفرینشی همراستا با طرح جهان‌آفرین است».

بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و دوم بحثی جدی درباره‌ی روان بهره‌مند از ذاتِ روشنایی است که در زندگی زمینی به گناه تیره و تاریک آلوده می‌شود. یعنی به چیزی آلوده می‌شود که با زادونهاد آسمانی روان هیچ‌گونه همگنی و سنخیت ندارد.

نویسنده‌ی روایت، نخست، ذاتِ روان را تعریف می‌کند؛ نکته‌ی پژوهیدنی در اینجا این است که تعریفِ ذاتِ روان به خامه‌ی نویسنده‌ی این روایت با تعریفِ ذات و سرشتِ مردمان نزد ارسطو در کتاب «متافیزیک / متاگیتیک» حتی در جمله‌بندی نیز یکسان است.

تعریفِ نویسنده از گرایش ذاتی و ارادی و کام‌مندانه‌ی مردمیان به دانش، درست و سراسر همان تعریفِ ارسطو است در متافیزیک، کتابِ آلفا (یکم)، کرده‌ی نخست، بندِ یکم.

ویژه آنکه، بندِ نخستِ این روایت دین‌کرد، حتی از نظرِ واژه‌سامانی و ساختمانِ زبانی نیز با بندِ نخستِ فرزانه‌ی گران‌سنگ‌متافیزیک / متاگیتیک نیز یکسانی نحوی و زبانی دارد.

برابر دستگاه اندیشگانی نویسنده، مردم‌زادگان، در سامانِ پاک و نابِ پیش از تازشِ اهریمن، گناه‌نا دیده همچون دیگر ستودگانِ می‌توی اند.

نویسنده برای گرایشِ مردم به گناه، که هم‌تراز با آلودگیِ روانِ گوهرین با سیاهیِ گناه، آنهم در زمانه‌ی آمیخته با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن، چند چم و بهانه را برمی‌شمرد. یکی، آمیختگیِ تن و جان است با نفسِ تاریک، و، آمیختگیِ دانشِ راستین است با مُعطیاتِ حسِ ظاهر.

گفتنی است نویسندگانِ دین‌کرد، همیشه، سخنواره‌ی فرزانه‌ی (=فلسفی) «مُعطیاتِ حسِ ظاهر» را با سخنواره‌ی پهلوی «دهیگ سوهیشنیگ بُرهنگ» فرامی‌گویند.

پیروزی فرجامین یزدان خواهان‌های تنابندگان، که همزمان با شکست خوردن مطلق سپاه دروج است، روان آلوده به گناه را از ژرفای تاریکی رها و آزادمی‌کند؛ زیرا روان، زادونهادی اهورایی دارد. پافشاری نویسنده بر گزارش دیگریاره‌ی سرنوشت روان گناهکار از آن روی است که نشان‌دهد زادونهاد روان به زادونهادی اهریمنانه تَرادیسیده‌نمی‌شود؛ بلکه فراروند گناه‌گروی روان تنها به معنی گرایش به کردوکار گناه‌ورزانه است.

این پیش‌گذاردوها (=مقدمات) نیز برای آن است تا بتواند بر مان‌گرایان بتازد که چرا مدعی شده‌اند «در اندرون تن، جانی جداگوهر با تن هست، که آن جان جداگوهر بهره از هستان تاریک دارد و انگیزای گناه مردم است».

خواننده‌ی فرزانه‌پژوه که این بحث را با خود روایت، یعنی با بُن‌نوشت پهلوی روایت، پی‌گیری‌کند، درمی‌یابد که نویسنده تا اینجای کار به‌خوبی از پس پیکارِ سخنی (=جَدَل) با مان‌گرا برآمده‌است. اما ناگهان در بند پایانی روایت، سبکِ بحثِ نویسنده سخت اُفت می‌کند. هرچند، نویسنده و دیگر پردازندگان دین‌کرد، «تغییر جوهری روان بهره‌مند از هستان روشن را به هستان تاریک» هیچگاه نپذیرفته‌اند.

سخنورزی کرده‌ی دویست و هفتاد و سوم، دنباله‌گیری یکی از گزاره‌های بنیادین و هنجارین نویسندگان دین‌کرد درباره‌ی بایستمند بودن «شهریاری» است. در این روایت نیز، هست‌و‌بود دَم‌و‌دستگاهِ شهریاری و خودِ شهریار برای پاسبانی از تنابندگان، زیرماده‌ای گریزناپذیر و بایستمند است.

اما هم شهریار نیک داریم و هم شهریار بد. شهریار نیک نیز، به دسته‌های فرازین و میانین و فرودین بخش‌کرده‌می‌شوند. نیازی به گفتن نیست شهریار نیکِ فرازین کسی است که خواست‌و‌کامش با خواست‌و‌کامِ خُرد یکی است؛ خواست‌و‌کامِ خُردش نیز با دادفرمایی ویژه‌ی مزدایی و اورمزدی برابر و همسنگ است. شهریار بد باژگونه‌ی شهریار نیک است.

پست‌ترین رأی‌فرمایی‌ها، رأی‌فرماییِ زمانه در بی‌پادشاهی است. تنها در برپایی و پابرجایی دستگاهِ شهریاری است که مردمگاهِ سامان و برجای‌می‌ماند؛ و تنها از راه شهریار نیک است که تنابندگان و مردم‌زادگان به منزلگه مقصود درمی‌پیوندند.

نویسنده‌ی روایت بر این باور است که فرمانفرماییِ هزارساله‌ی ضحاک از یک روز بی‌شهریاری (=آناشیزم) به‌تر است.

۲۷۴

بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و چهارم، تعریف شش فروزه گرداگرد کار و کار شایسته است. برابر آموزايش هاي دينِ کرد، در دينِ بهی، کار، سربه سر ثواب است. در این روایت (= کرده‌ی ۲۷۴)، از کار شایسته، آسایش، خیزش شایسته سوي کار، نشیب شایسته‌ی آسایش خواهانه، سامان کار شایسته، و، بخش کردن سه گانی روز برای کار و آسایش بحث می‌شود.

۲۷۵

سخنورزی کرده‌ی دویست و هفتاد و پنجم، درباره‌ی نشمردنی بودن ابواب دانایی دینِ مزدایی برای مردم است.

دینِ مزدایی گوهر نشان به دانایی هر وِیسی (= مطلق) است. نماینده‌ی زمینِ خرد اورمزد است. تنها گزیده‌ای دانشورانه از آن، در یک دفتر، آنهم به اندازه‌ی گنجای مردم گردآمده است. دانشِ مردمان هیچ‌گاه به دانشِ مطلق، و به تبع آن، هیچ‌گاه به ژرفای دینِ مزدایی نخواهد رسید. بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و ششم، درباره‌ی آفرینشِ مینوی، و نیز، ریشه‌ی مینوی آفرینش، و، دَهِشِ گیتیایی آفریدگان و، ذاتِ این آفرینش و بُنِ تخمه‌ی آفرینش است.

۲۷۶

اگر خواننده‌ی فرزانه این روایت (= کرده‌ی ۲۷۶) را باریکانه بپژوهد، درخواهد یافت که با بحثِ «کمون و کامین» روبه‌رو است. همانگونه که جامه‌ی بافته شده، فعلیتِ کلافِ ساده‌ی پشمِ آغازین است، جهانِ مادی نیز فعلیتِ فرآورده‌ای بحث و بسیط و ناپیدا است.

۲۷۷

بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و هفتم، دنباله‌گیری بحث‌های «زمان» شناسانه و «زمان» پژوهانه‌ی دینِ کرد است. «زمان»، همان بُنِ وگوهری است که پیش از کار آفرینشگرانه‌ی خداوند هستی داشته است؛ و نیز، همراه کار آفرینشگرانه‌ی خداوند در سامانِ کرانمندی در جریان است؛ و، پس از کار آفرینشگرانه‌ی خداوند نیز همچنان هستی خواهد داشت.

فرجامِ سخن اینکه، کرانمندیِ زمان، یکی از خویشکاری‌های گذرانه‌ی زمان در درازای آفرینشِ مادی است؛ و ماهیتِ همیشگیِ زمان نیست؛ زاد و نهادِ زمان همان دیرندی و بی‌کرانگی‌اش است. نویسندگانِ دینِ کرد، در این معنا درباره‌ی زاد و نهادِ زمان بسی پیگیر و استوارمنش اند.

بافتِ زبانی این روایت سخت آسیب دیده و دچار افتادگی شده است. سخن کرده‌ی دویست و هفتاد و هشتم درباره‌ی آن کلیدی است که رساننده‌ی تابندگانِ سوي برترین جهان‌ها، یا فروکشانده سوي بدترین جایگاه‌هاست.

۲۷۸

کلیدِ نخست، همان کلیدِ معروفِ شهریار و دینِ سالارِ زمانه است.

۲۷۹

نافرمانی در برابر شهریار و دین سالار، کلید فروکشاننده سویی بدترین جایگاه‌هاست. بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و نهم درباره‌ی نشانه‌ی رسیدن شهریار به تخمه‌ی نژادگان و شهریاران آریامنش و، نماد نشان روی برگاشتن شهریار از تخمه‌ی نژادگان آریامنش است. درخشندگی فره‌ی یزدانی، جافتادن خرد خدادادی و روحیه‌ی آشتی خواهی، افزایش نیایش‌ها، مهر و دوشارم مه‌تران به که‌تران و افزایش فرزند نرینه و کاهش مرگ و میر کودکان، همه، از نشانگان رسیدن شهریار به شاهان آریامنش نیک تخمه است. نماد نشان روی برگاشتن شهریار از نژادگان و افتادن آن بدست ناپیداتخمگان، بازگونه‌ی نشانگان پیشگفته است.

۲۸۰

سخن کرده‌ی دویست و هشتادم، درباره‌ی پیش‌بایست‌ها و شرایط پذیرش تمام و کمال سخن خداوند است.

۲۸۱

کرفه‌کاری، راستکاری پاک و ویژه، گذشتن از مرز تسلیم زبانی، باریک‌بینی و مذاقه در اندیشه‌های فرزندان دین، همه و همه، از پیش‌بایست‌های رستگاری و پذیرش پیشگفته است. بحث کرده‌ی دویست و هشتاد و یکم درباره‌ی نماد نشان پارسایی و تبه‌خویی است. خوشنامی، نماد نشان پارسایی است؛ بدنامی نشانه‌ی تبه‌خویی.

۲۸۲

زیبندگان جهان مینوی با بینش مینوانه، از آسمان جای خود، پارسایان را با کالبدی روشن می‌بینند که از هر روشنایی‌ای روشن‌تر است؛ و از بالا، یعنی از ایزدکده‌ی آسمانی‌شان، کالبد تبه‌خویان را دود و دم‌گرفته می‌بینند.

سخن کرده‌ی دویست و هشتاد و دوم درباره‌ی بُن بُنان (=علت‌العلی) تخمه‌ی مردمان و، درباره‌ی بُن بُنان تخمه‌ی شهریار نژاده و نژاده‌تر و نژاده‌ترین است.

در این روایت (=کرده‌ی ۲۸۲)، بُن بُنان تخمه‌ی همگی مردمی‌زادگان، کیومرث است.

تخمه‌ی نژاده در میان مردمی‌زادگان، آریایی‌هایند.

تخمه‌ی نژاده‌تر در میان آریایی‌ها، ایرانیان‌اند.

نژاده‌ترین تخمه‌ها در میان ایرانیان، کیانیان‌اند.

کی قباد کیانی، نژاده‌ترین تخمه‌ی شهریارِ منوچهر است.

منوچهر، نژاده‌ترین تخمه از ایرج است؛ که نریوسنگ، ایزد پاسبان تخمه‌های نیکو، از آن پاسداری کرده است.

ایرج، نژاده‌ترین تخمه از هوشنگ است.

سخنورزیِ بندِ پایانیِ روایت از نگاهِ باورشناسیک پژوهیدنی است:

در سامانِ گیتیایی، این شدنی است که یکی از چهار تخمه‌هایِ شاهی در وجودِ یک پادشاه گرد نیاید؛ ولی در سرایِ پسین، زمانِ بازسازیِ پایانیِ جهان، چونی‌ها و کیفیاتِ هر چهار تخمه در نهادِ یک پادشاه یکجا گردخواهد آمد. زیرا جهانِ بازساخته‌ی پایانی، جهانِ همه‌ی کمال‌ها، فرساختگی‌ها و فرااستگی‌هاست.

۲۸۳

سخنورزیِ کرده‌ی دویست و هشتاد و سوم درباره‌ی شهریارانی است که در کارِ شهریارِی سرآمدترین اند و شهریارانی که در کارِ شهریارِی بدترین‌اند.

در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۳)، شهریارِ سرآمدِ دیگرِ شهریاران دارنده‌ی بیش‌ترین اندازه از فره‌ی یزدانی و خردِ خدادادی است؛ به گونه‌ای که آبادانی و زندگیِ تهی از رنجِ مردم و همه‌گونه نیکی را برای مردم دربردارد.

بدترینِ شهریاران تهی از فره و آکنده از پاؤفره‌ی دیوی است و به جای خرد، دارنده‌ی بیش‌ترین اندازه از آزوری است.

در دو بندِ پایانیِ روایت، گفتاری از یک شهریارِ فرزانه (=شاه-فیلسوف) بازگویی می‌شود که وی نیز نمادِ نشانِ به‌ترین و بدترینِ شهریاران را فرانموده است.

۲۸۴

بحثِ کرده‌ی دویست و هشتاد و چهارم درباره‌ی محدودبودنِ دانش و توان، و، بی‌کرانگی (=لایتناهی) و کرانمندی (=تناهی) «زمان» و، درباره‌ی ذاتِ «زمانِ بی‌کرانه» و ذاتِ «زمانِ کرانمند» است.

دانش، البته دانشِ مردمیِ زادگان، کرانمند، مرزیده و محدود است.

نگریسته‌ی نویسنده از مفهومِ «توان»، مفهومِ فرزان‌ورانه‌ی «توانستنی‌ها / ممکنات» است؛ که آن نیز تنها در زمره‌ی شدنی‌هاست.

در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۴)، زمان، بُنِ بُنانِ آفریدگان است. «زمان»، همان فروزه‌ی همیشگی بودنِ اورمزد است. «زمان» در آفرینشِ مادی، برای آفرینشِ مادی کرانمندی می‌شود.

ذاتِ «زمان» دیرندی‌ای (=بقاء) همیشگی و بی‌تعینی است. اما ذات و خویشتنِ خویشِ زمانِ کرانمند، دیرندی‌ای گذرنده و تعین‌پذیر است.

با معنایِ غیرِ هویتی بودنِ کرانمندیِ زمان در آموزه‌هایِ دینِ کرد پی‌درپی روبه‌رو می‌شویم.

۲۸۵

سخنورزی کرده‌ی دویست و هشتاد و پنجم، شش سنجه را نشان می‌دهد که در انجام هر کاری می‌باید در نظر آورده شود. برای نمونه:

هر کاری پیش از انجام می‌باید از نظر داشتن یا نداشتن ثواب / کرفه و ارسی شود.
بر هر کاری می‌باید گرایشی دلخواهانه فرمان براند.

توان انجام هر کاری پیش از آغاز آن کار نیز می‌باید بررسی شود.

هر کاری که انگیزه‌ی انجام آن ثواب است و کارمایه‌ای دلخواهانه آن را می‌راند و توان انجام آن نیز هست، می‌باید با جدیت و استوارمنشی تا پایان پی گرفته شود.

۲۸۶

سخنورزی کرده‌ی دویست و هشتاد و ششم گزارشی تقریباً بی‌مانند درباره‌ی جمشید جم است. نویسنده در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۶) پایبندی می‌شود درباره‌ی آن پیمانی سخن ساز کند که دیوان از مردمان ربودند و جمشید جم به مردم باز آورد.

روایت را می‌توان از روایت‌های درازآهنگ و درازگویانه‌ی دین کرد در سنجش با دیگر روایت‌ها در نظر آورد.

روایت، با سخن همیشگی دین کرد درباره‌ی میانه‌روی آغاز می‌شود.

افزاخواهی و کاستی‌کاری (= افراط و تفریط) نیز دشمن ستیزنده و پتیاره‌ی میانه‌روی اند.

تقرّر میانه‌روی، خود، نهاده‌شده بر خِرَد خداداد (= عقلی بالملکه) است.

برترین شهریاران نیک، میانه‌روی و خِرَد سالم خداداد را به بالاترین اندازه دارد.

پیش از پادشاهی جم، دیوان خِرَد خداداد را ربوده و کامه‌پرستی را به آبر-زورآوری (= آبر-قدرتی) رسانده بودند. که پی‌آمد آن کاستی‌کاری و افزاخواهی بود.

جمشید جم به پادشاهی رسید. خِرَد خداداد را وارهاند. میانه‌روی روی کار آمد.

ولی به سبب شگفتی‌آفرینی (= اعجاز) خداوند، جمشید جم در سامان پیکرمند به دوزخ فروبرده شد؛ آنهم سیزده زمستان؛ البته با کالبد و پیکره‌ی دیوی. با ابزارهای راژورانه جمشید در دوزخ رَه می‌سپرد تا در همان دوزخ دیوان را سرکوب کند. تا خِرَد فراآمده از سوی یزدان اندر میان مردمان به درخشندگی رسد.

در پایان روایت، نامواژه‌ی جم برابر گزارش کتاب دین تعریف می‌شود. جم، یعنی: «کسی که پیمان از دیوان بازستاند و با این کار، یزش یزدان و سودگیتی را برپا کرد و آن همان گله‌داری و رمه‌چرانی است».

بحث کرده‌ی دویست و هشتاد و هفتم دربرگیرنده‌ی ده اندرزِ جَمِ خوب‌رَمه به مردمان است. نویسنده‌ی روایت، نخست، ده اندرزِ جَم را جرثومه‌ی خَرَدِ خدادادی و سودرسانِ آفریدگان و هم‌اندازه با پسندِ دینِ بهی و هم‌اندازه با خواست و کام‌ایزد معرفی می‌کند. هر ده اندرز، روستاییان و گله‌داران را کارگرمی‌افتد. اما نخستین آن‌ها «جهان‌آفرین را نه در جایگاه بُن‌وگوه‌ی آزاررسان، شناختن» است.

برجسته‌ی اندرزها گردگسترش داد و، برادروار خوردن و کارکردن و، ارزانیان را ده‌شانه دادن و، در تابستان انبارِ مردم و چارپایان را تدارک دیدن و، نکشتنِ چارپایان پیش از رسیدنِ به سنِ بلوغ و مانند این است.

در کرده‌ی دویست و هشتاد و هشتم، نویسنده از ده پا‌اندازِ سخن می‌گوید که ضحاکِ دیوِ کامه‌ی کاهنده‌ی آفرینش و زیان‌رسان بر آفریده‌ها، بنا به دستورِ دینِ یهودی، از سرِ پتیارگی در ستیز با ده اندرزِ جَمِ خوب‌رَمه به‌هرزه‌درآییده است.

اندوه‌مندانه، در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۸)، با جابه‌جایی عبارات، نابه‌جانویسی، واژه‌های خوانده‌نشده بویژه در بندِ پایانی، یا واژه‌هایی با قرائتِ شک‌پذیر، افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن روبه‌رو هستیم.

در ترجمه، آوانویسی، بازسازی و گزارشِ این روایت کوشیده‌ایم تا آنجا که شدنی است از روایتِ کرده‌ی دویست و هشتاد و هفتم یاری جوییم.

دروغ‌مایه‌ی سخنِ بندهایِ این روایت همان دروغ‌مایه‌ی سخنِ بندهایِ روایتِ پیشین (= کرده‌ی ۲۸۷) است؛ جز اینکه در برابرِ هر اندرزِ جَم با یک پا‌اندازِ دیوی و ضحاکِ روبه‌رو می‌شویم. برای نمونه آنجا که جَم سفارش می‌کند گاوان و گوسپندان را پیش از رسیدنِ به سنِ بلوغ (= گُشن) نکشید، ضحاک، بی‌آیین‌کشتنِ گاوان و گوسپندان را برابرِ آیینِ یهودی توصیه می‌کند.

اما آیا به‌راستی چنین پا‌انداز‌هایی را می‌توان در کیشِ یهودی جُست؟ پاسخ ما نه‌ی گویانه است. در سراسرِ کهن‌نامه‌ی سپندِ تورات به آیه‌ای برنخوریم که نظر و فراگفتِ نویسنده‌ی روایت را راست شمرد.

از این غلطِ آشکار که بگذریم، در پایانِ روایت با سخنانِ روبه‌رو می‌شویم که به گمانِ ما از برافزوده‌های ساختگی رونویس‌کنندگانِ سپس‌تر است.

اگر نوشت و خواند ما از این روایت درست باشد، ضحاک کسی است که دستورِ تدوین «اُریتا»

(=پنج کتاب عهد عتیق) را داده است و امر کرد تا آن را در اورشلیم نگه‌داری‌کنند.

پس از وی ابراهیم، پس از ابراهیم، موسی و پس از موسی، یسوع ابن نون، همان شاگرد موسی، در کار رواج دین‌نامه‌ی پیشگفته‌ی یهودی بوده‌اند.

در کهن‌نامه‌ی سپند تورات، کتاب یسوع بن نون، بند نخست، شخص «یسوع بن نون» خادم حضرت موسی شناسانیده می‌شود.

یک نکته درباره‌ی نویسندگان و تدوین‌کنندگان دین کرد برای ما روشن و شناخته است: آنان نیز، سخت دچار هیستری ضد یهودی بوده‌اند.

سخن کرده‌ی دویست و هشتاد و نهم درباره‌ی دهشانه‌ی یزدانی شهریار است و نیز درباره‌ی دسته‌های نیک و بد آن است.

۲۸۹

برابر آن دستگاه اندیشگانی که نویسندگان دین کرد خواهان شناساندن آن‌اند، شهریار یکی از سودمندترین و بزرگ‌ترین دهشانه‌هایی است که از سوی یزدان بهره‌ی مردمان و تنابندگان شده است. فرجام‌آهنگ این روایت (=کرده‌ی ۲۸۹) نیز استوارکرد درستی این باور است؛ اما با به‌میان‌نهادن چند پیش‌گذارده، نویسنده می‌کوشد گزاره‌ی در نظر را چم‌ورزانه (=مستدل) بی‌زهد. برابر فراگفت نویسنده، اوستا، مردمی‌زادگان را چنین تعریف کرده است: «آخوئی آستومند».

معنی «زند» سخنواره‌ی در نظر، «خداوندی تنمند شده است». پس، مردمی‌زادگان، در زادونهاد خود، چیزی نیستند جز اندیشه‌ای می‌نوی که پا به هستی مادی گذارده است. شهریار نیز خداوندی تنمند شده است؛ سرده‌ای (=گونه‌ای) از مردم است ولی نژاده‌تر از آنان.

برای اینکه دچار ناسازگاری‌های بنیادین و ویژه‌ی اینگونه بحث‌های کلامی (=یزدان‌شناسیک) نشویم، عجالتاً می‌پذیریم یکی از همین خدایان تنمند شده از پرتوهای یزدانی بیش از دیگر خدایان تنمند شده بهره‌مند می‌شود. همین بهره‌مندی وی را سزاوار شهریار بر دیگر خدایان تنمند (=جسمیت‌پذیرفته) یا همان مردمیان می‌کند.

این معنا، فرجام‌آهنگ هنجارین، زیرین و بنیادین نویسنده‌ی روایت است.

بحث کرده‌ی دویست و نودم پی‌گرفت باورشناختی سخن کرده‌ی هشتادم درباره‌ی دادوری و آبادانی است.

۲۹۰

نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۲۹۰) می‌کوشد دو سرواژه‌ی «دادوری» و «آبادانی» را معنا کند؛ آنهم به شیوه‌ای گزین‌گویانه؛ اما نه هر گونه دادوری و آبادانی را؛ بلکه دادوری و آبادانی استوار بر

کهن آیین «خویدوده» را.

سخنورزی نویسنده، از آغاز، همان دو بند نخست کرده‌ی هشتادم است با اندکی دگرگونی زبانی و بیانی.

۲۹۱

سخن کرده‌ی دویست و نود و یکم بحثی فرجام‌شناسانه (=تلقولوزیکال) درباره‌ی آینده‌ی نیکِ همه‌ی تنابندگان است. در اینجا نیز نویسنده پایبند است که برابر آموزه‌های دینِ بهی، این وعده را بازگویی کند که، جهان‌آفرین، در برابر آفریدگان شوربخت، که به سبب تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن سر به شوربختی گذارده‌اند، خداوندگاری بخشاینده است و توانا به زدودنِ شوربختیِ اهریمن‌خواهانه از آنان است؛ و اینکه، جهان‌آفرین در ساختنِ جهانی یکسره تهی از شوربختی برای آفریدگان، هم توانا و هم پایبند است.

تکیه‌ی بیش از اندازه‌ی نویسندگانِ دین‌کرد بر رستگاریِ فرجامین و واپسینِ همه‌ی تنابندگان، چند دین‌کردشناسِ باختری را به صرافتِ این ادعا انداخته است که در دین‌کرد باریکه‌هایی از دستگاهِ اندیشگانیِ مسیحی‌گروانه را بیابند.

اما اگر بنا به آموزشِ اوستا، مردمی‌زادگان چیزی نیستند جز پرتوی از جانِ اهورایی که کالبدِ مادی گرفته است، چگونه می‌توان چشم داشت که اورمزد جهان‌آفرین، مردمی‌زادگان، یعنی همان خدایانِ تنمندشده را، به چم و بهانه‌ی انجامِ گناهانی که ریشه در کردوکارِ اهریمن دارد، در دوزخیِ سربه‌سر آکنده از آتشی سوزان تا به جاودان در رنج و شکنج وانه‌د؟

دِلاهنگِ ما از این بحث این است تا نشان دهیم، مفهومِ «رستگاریِ پایانی»، برآمدِ گریزناپذیرِ از آغازهای (=آکسیوم‌های) آشکارِ دینِ مزدایی است. نویسندگانِ دین‌کرد بارها بر این پرسش انگشتِ سخن‌نهادند که: «چگونه جهان‌آفرین، همگومرزنِ رسییِ خود را در دوزخیِ اهریمن‌آشیان در رنج و شکنجِ رهامی‌کند؟».

در پایانِ این روایت (=کرده‌ی ۲۹۱)، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «آهوگانِ نهادی (=رذائل) و شوربختی‌های درونیِ آفریده‌های گیتیایی، میوه‌ی طرَحی از آفرینشِ جهان‌آفرین است».

۲۹۲

بحثِ کرده‌ی دویست و نود و دوم درباره‌ی جداییِ داد از ستم است. در این روایت نیز، خاستگاهِ دادِ دانایی است؛ خاستگاهِ داناییِ خردِ خدادادی است؛ خردِ خدادادی، ودیعه‌نهادشده در اندرونِ مردم است. خاستگاهِ ستمِ بدآگاهی است؛ خاستگاهِ بدآگاهی

وَرَن (= کامه پرستی / تلون‌گرایی) است که از سوی آزاررسانِ آفریده‌ها (= زَداَرَمینو) بر نهادِ مردم یورش می‌برد.

نکته‌ی شاینده در این روایت پلکانِ هستیِ نکویی و بدی است؛ به گونه‌ای که خاستگاهِ نکویی و دانایی و داد، از هر نکویی و دانایی و دادی که از آن خاستگاه سرچشمه گرفته، نکوتر است. پس، جهان‌آفرین، در جایگاهِ خاستگاهِ همه‌ی نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها، از همه‌ی نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها نکوتر است. پس، جهان‌آفرین، در جایگاهِ نکوترین و داناترین و دادگسترترین همه‌ی نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها نمی‌تواند خاستگاهِ شر، یعنی بی‌داد و وَرَن و بدی باشد.

این معنی، نزد فرزنانگانِ سده‌های میانه‌ی باخترزمین نیز به بحث نهاده شده است. برخی از آنان، برای نمونه: اسکات، جونز و اُکام، بر این باور اند که خداوند، در جایگاهِ فعلیتِ تامه‌ی همه‌ی کمالات، نمی‌تواند آفریننده‌ی شر در جهان باشد. پس، بودوباشِ «ماده‌ی شر» در جهان، یا، برخاسته از بُن‌وگوهری جز خداوند است، یا، زیژماده و موضوعِ «شر»، تَوَهْمِ اندیشگی است. که خود این تَوَهْم / کژپنداری بروبارِ سطحِ نازلِ آگاهیِ انسان‌ها به حکمتِ پنهانِ چیزهاست. نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۲۹)، به پیروی از آکسیوم‌های دینی خود، به دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا مدعی شده‌اند: «بُنِ بُنانِ همه چیز، از نیک و بد، یکی است و آن همان جهان‌آفرین است».

بحثِ کرده‌ی دویست و نود و سوم پی‌گرفتِ بحثِ سرتاسریِ دینِ کرد درباره‌ی هست‌و‌بودِ راستینِ گوهرِ بدی است، و اینکه، هست‌و‌بودِ راستینِ گوهرِ بدی برخاسته از آفرینشِ جهان‌آفرین نیست.

نویسنده‌ی روایتِ سخن را با عبارتی بس پیچیده، از نظرِ واژه‌سامانی (= نحوی) آغاز می‌کند؛ اما معنایِ سرتاسریِ آن روشن است: اراده‌ی جهان‌آفرین بر آن است که آغازگاهِ بدی نباشد؛ همین، چَم و چرایِ آن است که خواست و کام (= اراده‌ی) خداوند منزه از هر بدی است. پیشینه‌ی روایت‌های کتابِ سوم دینِ کرد با یک ارژا‌آغاز (= آکسیوم) پی‌ریزی می‌شود بی‌آنکه نویسنده خود را نیازمند یا واداشته به استواژکردِ درستیِ آن ارژا‌آغاز کند.

در اینجا نیز چنین است؛ برای نمونه: نویسنده هیچ‌گاه خود را نیازمندِ استواژکردِ درستی یا نادرستیِ این گزاره نمی‌کند که چگونه به گونه‌ای قطعی و گریزناپذیر و بی‌نیاز از اثبات، معتقد شده است «خواست و کامِ جهان‌آفرین رو سویِ آفریدنِ شر ندارد».

با، چگونه پذیرفته‌اند هر آنچه در دید و نگاه خرد کاسته‌ی مردمیان «شر» قلمداد می‌شود، ضرورتاً در نگاه خداوند نیز می‌باید «شر» بنماید. راستش این است که گونه‌ای «آنتروپومورفیزم» آغازین، بر دید و باور نویسندگان دین‌کرد چیره‌است.

بند دوم روایت نیز بازنویسی گزاره‌ی پیشنهادی در بند نخست است؛ مبنی بر اینکه، چون جهان‌آفرین خواهان بدی نیست، پس، هست و بودِ گوهر بدی در جهان برآمد خواست و کام بُن‌وگوهری دیگر است.

نویسنده، در پایان روایت، دیگر باره بهانه‌ای می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بت‌ازد که چرا مدعی شده‌اند: «بدی نهاده‌شده اندر میان تنابندگان نیز، به خویشتن خویش، برخاسته از کار آفرینشگرانه‌ی جهان‌آفرین است».

سخنورزی کرده‌ی دویست و نود و چهارم درباره‌ی کامه‌ی ایزد است مبنی بر اینکه مردم وی را بشناسند، و، کامه‌ی سرشتین مردم در شناختن ایزد.

تک تک مردم، از آغاز آفرینش، بهره‌مند از نیروی خداشناسی‌اند؛ از این رو، در دین بهی، خداشناسی نخستین و برترین اندرز است.

ولی آرزو و ژن و کژمنشی و دیگر کامه‌های دروجی، انگیزه‌دار دوری مردم از کامه‌ی خدایی‌شان می‌شود. پس، جهان‌آفرین نمی‌تواند آفریننده‌ی چیزی باشد، یعنی آفریننده‌ی کامه‌های دروجی، که دورکننده‌ی مردم از سرشت خدایی‌شان شود. استوارداشت این معنی، دلاهنک پایه‌ای نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۲۹۴) است.

در بند پایانی، نویسنده دیگر باره مجالی می‌جوید تا دسته‌ای از کیشداران را به نقدکشد که چرا مدعی شده‌اند: «رنگ به رنگ شدن (=تلون) و دیگر آهوگان نهادی ژباینده و آسیب‌رسان بر خرد خدادادی و، حسی اهریمنی خداشناسی و، نیاز به بزه کاری هم می‌تواند آفریده‌ی خداوند باشد».

بحث کرده‌ی دویست و نود و پنجم درباره‌ی پنج سرشت‌نشان (=خصلت) دروجی است که سر راه مردم اهریمن‌زده به راهزنی ایستاده‌اند و نیز، شیوه‌ی سرکوب آن پنج سرشت‌نشان دروجی است. آن پنج سرشت‌نشان دروجی اینانند: جدایی دین از سیاست، آشموغی (=روی‌برگرفتن از دین مزدایی و روی‌کردن به کیشی‌انیرانی یا مسیحی)، مرگمندی، شک‌گرایی و، جادوگری.

حس آزوری، مقوله‌ی جدایی دین از سیاست را زورآور می‌کند؛ پنهان‌کاری، آشموغی را؛

کینه‌کشی مرگمندی را؛ رشکبری شک‌گرایی را، و، بدچشمی (=چشم‌زخم زدن) جادوگری را. راهِ سرکوبِ سیاست‌بازی و جداییِ دین از سیاست بزرگداشتِ خرسندی است (احتمالاً، سخن از خرسندیِ مردم در نهادمانِ طبقاتی و پایگانِ مردُمیک‌شان است که باید از آن خرسند باشند)؛ راهِ سرکوبِ آشموغی، کردوکارِ آشکار و دوری از نهان‌روشی و بازه‌گرفتن از مخفی‌کاری است؛ راهِ سرکوبِ مرگمندی مهرورزی است؛ شک‌گرایی از رهگذارِ بزرگداشتِ آرمان‌گرایی سرکوب‌می‌شود؛ و، خوب‌چشمی نیز جادوگری را سرکوب‌می‌کند.

بحثِ کرده‌ی دویست و نود و ششم درباره‌ی نسبتِ زادونهاد (=ذات) مردمان به تنِ آنان است. بودوباشِ واژه‌ای با خوانشِ گمانمند و شک‌پذیر در بندِ نخستِ روایت، گزارشِ درست‌وسر راستِ آن را از همان آغاز کمی دشوار می‌کند. اما سروتِه بحثِ نویسنده روشن و شناخته است.

در این روایت (=کرده‌ی ۲۹۶)، نسبتِ ذاتِ مردمی‌زادگان با تنِ آنان مانندِ نسبتِ شهریارِ فرمانفرما بر شهر است در هر گونه کار و فرمانی که شهریار بر شهر دارد. همچنین، نسبتِ پیشگفته چونان سوارکار و اسب است آن هنگام که سوارکار با لگام‌زدن اسب را به تاخت می‌برد.

هماندسازیِ ذات و تن در سنجشِ با سوارکار و اسب به فرزندگانِ پیشا-سقراطی باز بسته است. نکته‌ی زیبا و هنرمندانه در این روایت، بهره‌گیری از این همانندسازیِ پیشا-سقراطی میانِ اسب و سوارکار، در ارزش دادن به کُرفه و بی‌ارزش گردانیدنِ گناه است. ذاتِ هر روانی که کالبدِ زمینی خود را در پیروی از خردِ خدایی، دانا یا نه سویی کُرفه‌کاری و رستگاری می‌برد همچون سوارکاری است که بر دشمن پیروز است.

آن ذات و روانی که کالبدِ زمینی را سویی گناه می‌کشاند، همچون سوارکاری است که به زیانِ خویش و به سودِ دشمن، به جایِ سرکوبِ دشمن وی را برده‌وار بردوش می‌کشد. سخنورزیِ کرده‌ی دویست و نود و هفتم درباره‌ی چکیده و حاصله‌الجمع (=هنگی‌دیگ) همه‌ی کارها از نگاهِ دینِ مزدایی است.

چکیده‌ی همه‌ی آموزه‌های دینِ مزدایی و چکیده‌ی همه‌ی کارهای نیک «میان‌ه‌روی» است. دشمن و ستیزنده‌ی میان‌ه‌روی افراط و تفریط است.

میان‌ه‌روی، باریکه‌ای از زورِ هُروِیسی (=مطلق) اورمزد جهان‌آفرین است.

اهریمن، با بهره‌گیری از افزاخواهی و کاستی‌کاری (=افراط و تفریط)، کشانده‌ی زورِ یزدان‌دادِ میانه‌رویِ سویی تباهندگی و مرگمندی است. راه‌رهای از افزاخواهی و کاستی‌کاریِ اهریمن‌خواهانه فرزانگیِ دینِ مزدایی است که بُن‌وگوهرِ میانه‌روی می‌باشد.

در پایانِ روایت، نویسنده سخنیِ نغز از یکی از کهن‌آموزگارانِ دین را در راستداشتِ گفتارهای خود برمی‌نویسد.

۲۹۸

بحثِ کرده‌ی دویست و نود و هشتم درباره‌ی دانشِ یگانه‌ای است که رستگاری و برازندگیِ همه‌ی آفریدگان با آن است.

آن دانشِ یگانه، که دسترسی به آن همه‌ی آفریدگان را از هرگونه شوربختی می‌رهاند، شناختِ شگفتیِ آفرینی‌های (=معجزات) اورمزدِ جهان‌آفرین است.

شادکامیِ پایانی، فرساختیشِ تنِ آن‌جهانی، نیست و نابودشدنِ سرتاسریِ اهریمن، رسیدنِ به پاکیِ ناب و ویژهٔ رسیدنِ به هر آن دین‌یزدانی است که پی‌وپایه‌ی آن، شناختِ شگفتیِ آفرینی‌های اورمزد است.

۲۹۹

بحثِ کرده‌ی دویست و نود و نهم، گزارشی کوتاهاً درباره‌ی اندام‌دادن و ویراستنِ آیینمندانِ کرده‌هایِ کتابِ دینِ کرد است به گونه‌ای که با سخنانِ خداگونه‌ی بهمنِ امشاسپند اندازه‌نهاده شده است.

راوی می‌نویسد: دینِ بهی، دربردارنده‌ی پاک‌وناب‌ترین اندیشه‌هایِ نغز است.

دینِ کرد، دربرگیرنده‌ی خودِ واژه‌ی دینِ مزدایی است.

چنین کتابی هنگامِ تدوین حتماً می‌بایست برابرِ خواست و کامِ بهمنِ امشاسپند ویرایش شود.

این کار را هیریدی دانا و بیگانه با خود دوستی، با اندازه‌نهادنِ دستورها و ماده‌هایِ کهن‌آموزگاران با روایت‌هایِ دینِ کرد به گردن گرفته است که بروبارِ آن همین دینِ کرد باز ساخته است.

۳۰۰

بحثِ کرده‌ی سیصد و پنجم، پی‌گیریِ بحثِ میانه‌روی و همستیزنده‌هایش، افراط و تفریط است.

نویسنده پنج پرسش را به میان می‌نهد و بس‌گزیده‌وار به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

نخست، آن چیزی که افراطش از تفریطش بیش تر آسیب می‌رساند؛ و آن پُرخوری است.

دو دیگر، آن چیزی که تفریطش از افراطش بیش تر آسیب می‌رساند، و آن، تفریط در ابزارمند کردنِ جان است.

بافتِ سخنِ بند سومِ روایتِ سخت آسیب‌دیده و ترجمه را بر نمی‌تابد.

چهارم، آن چیزی که افراطش ناپسند نیست: که همان کرفه‌کاری است.

پنجم، آن ماده‌ای که افراط و تفریط را در آن راه نیست؛ و آن، گفتارهایِ منترئیِ اورمزد است.

۳۰۱

بحث کرده‌ی سیصد و یکم درباره‌ی نوعِ زمینی یا آسمانی گرایش به دین و، شیوه‌ی رسیدن به آن است. نویسنده بدین نکته خستو است که برخی کیش‌ها و آیین‌ها از نظرِ خاستگاهی، دارایِ خاستگاهی زمینی‌اند.

اما کیش‌هایِ زمینی بی‌پیوند با مینو ویران‌کننده‌ی دین‌اند و هر کس بدان آیین‌ها پایبند شود خود نیز شخصی ویرانگر است.

ولی شخصِ نگهدارنده‌ی «دینِ پیوندخورده و فرودآمده از مینو»، بسا خود، از نظرِ بینش و منش و جایگاه، تا جهانِ مینوی برافرازود.

۳۰۲

بحث کرده‌ی سیصد و دوم درباره‌ی اندازه‌ی درستی و راستیِ داوریِ داوَرِ مینوی و داوَرِ داورِ گیتیایی است.

داوَرِ داورِ مینوی، رستگاری یا سرافکندگی را به گونه‌ای مسلم می‌یابد و در نظر می‌گیرد.

ولی، پیمانه‌ی داوَرِ داورِ زمینی با نمایِ برونیِ سخنان و گواهانِ زمینی پُرمی‌شود.

از این رو، برایِ داوَرِ زمینی به‌تر و استوارتر این است که در داوَری‌هایِ خود به دین‌نامه‌ها و دادنامه‌هایِ «دادیگ» و «هادیگ» روکند و از آنان بهره‌برد.

۳۰۳

سخن کرده‌ی سیصد و سوم بحثی را نشان می‌دهد که میانِ وکیلِ مدافعِ ایران و وکیلِ مدافعِ آنیران در جریان بوده‌است.

بحثِ گِرد سه جُستار است: فرازینگیِ پارسایی، چرانیدنِ چارپایان، و، آبادکردنِ راه‌ها و گذرگاه‌ها به یوبه‌ی فراهم آوردنِ توشه‌ی مسافران و کوچندگانِ زمستانی و تابستانی.

تا اینجای کار، در درستیِ سه جُستارِ پیش گفته، هم وکیلِ مدافعِ ایران و هم وکیلِ مدافعِ آنیران هیچ جداندیشی‌ای ندارند. ولی وکیلِ مدافعِ ایران بر هر سه جُستارِ مایه، که دادهایی (=تبصره‌هایی) می‌افزاید که نشانگرِ برتریِ وی در اندیشه و منش و کردار است. که دادهایی که وکیلِ مدافعِ ایران را در این پیکارِ سخنی (=جَدَل / دو-چَم گوئی) به پیروزی می‌رساند. از جمله اینکه: پارسایی، می‌باید بر بنیادِ دینِ بهی باشد. چرانیدنِ چارپایان می‌باید در بی‌بیمی (=امنیت) انجام گیرد. آبادانیِ راه‌ها و گذرگاه‌ها می‌باید با سرمایه‌گذاریِ رادمردمان انجام گیرد نه با سرمایه‌ی مردمِ زُفتِ بداندیش.

۳۰۴

بحث کرده‌ی سیصد و چهارم سخنی بس گزین‌گویانه درباره‌ی آن گونه از پارسایی است که نهاده بر دستورِ اورمزد جهان‌آفرین می‌باشد.

سخنِ پایانیِ نویسنده این است که: هرگونه پارسایی و زهدِ ناآگاه به راستینگیِ اورمزد، و، ناآگاه

۳۰۵

به فرازینگی و برتری وی، پارسایی‌ای استوارنده و راستین نخواهد بود.
سخن کرده‌ی سیصد و پنجم درباره‌ی نشایدمندی زندگانی تھی از بیم مرگ است.
زندگی تھی از بیم مرگ، نه مردمیان و نه درندگان و خزندگان اهریمنی و نه حتی دزد و کیک‌آیین
و سیاست‌باز و آشموغ و ستم‌پیشه را می‌شاید.

۳۰۶

زندگی تھی از بیم مرگ تنها تنابندگانِ نیک‌سرشت و اهورایی را آنهم در سرایِ پسین شایسته و
سزاوار است. در این گیتیِ پتیاره‌زده، همیشه بهره‌ای از بیم مرگ مردم را همراهی می‌کند.
سخن کرده‌ی سیصد و ششم درباره‌ی شرطِ پاییده شدن و رستگاری مردم است.
رستگاریِ راستین می‌باید به فرازینگیِ روان و پارساییِ برگرفته از آموزه‌های دینِ بهی بیانجامد.
پایندانیِ مردمان نیز می‌باید به آبادانیِ بنیاد شده بر آبادنگه‌داشتنِ رادمندان بیانجامد.
اما رادمندی را می‌باید رادمندان به کار آورند. و، رادمندان سه دسته‌اند: رادمرِ دین، رادمرِ آزاده و
رادمرِ باور آورده به دین.

۳۰۷

بیرون از آن سه دسته‌ی پیشگفته هر که باشد، زُفتِ بدمنش است.
بحث کرده‌ی سیصد و هفتم درباره‌ی آن چیزی است که برای مردم فرازترین است و، آن چیزی که
برای آنان بدترین است.

۳۰۸

فرازترین و بارزش‌ترین چیزها برای مردم آگاه شدن به راستینگیِ دینِ بهی است.
بدترین و بی‌ارزش‌ترین چیزها برای مردم ناآگاهی به دینِ بهی و گرایش به آشموغی است.
آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن در این روایت (= کرده‌ی ۳۰۷) ترجمه و گزارشِ آن را با دشواری
روبه‌رو کرده‌است. بندِ پایانیِ روایتِ خبر از بی‌اعتباری و نابرجاییِ پاذایینِ آشموغی می‌دهد.
بحث کرده‌ی سیصد و هشتم درباره‌ی فراخوانیِ ستودگانِ آسمانی برای یاریِ مردم و، حقانیتِ
این فراخوانی است.

حقانیت و راستینگیِ این فراخوانی به اندازه‌ای است که حتی آشوزرتشت نیز از یزدان درخواستِ
لطف و مرحمت کرده و این دعا را بر زبان رانده است:

«گو آن تُو مَن دَهِد! کِم پَد دَهِیْشَن -آبرُ، وِه / خداوند! مرا آن دِه که آن به».

بند دوم و پایانیِ روایتِ دستخورده و آسیب‌دیده به‌نظر می‌رسد. بودوباشِ دو نامواژه‌ی ناخوانا
در بسترِ سخنِ پهلوی کارِ گزارشِ رسا و روشنِ این روایت (= کرده‌ی ۳۰۸) را با دشواریِ روبه‌رو
کرده‌است. اما با پیشِ رو داشتنِ دیگر آموزه‌های دینِ کرد، در دیگر روایت‌ها، بسا که نویسنده، معنای

زیر را فرا آندیشه‌ی خود داشته است:

از آنجا که در جهان مینوی و مادی، دیوان مینوی بدترین هستومندان اند، هرگونه درخواستِ لطف از آنان بیهوده است؛ همچنانی که فلانی (؟) [فلانی را به جای یکی از نامواژه‌های خوانده‌نشده‌ی نوشتار پهلوی گذاشته‌ایم] به میانجی دیو خشم، برای فرارسیدن آن کاهنده‌ی آفرینش، یعنی ضحاک از تخمه‌ی تازیان، از زداژمینو درخواست کمک کرد.

نوشتار پهلوی، معنایی بیش‌تر از این نمی‌دهد؛ یا دست‌کم ما در نمی‌یابیم.

سخنورزی کرده‌ی سیصد و نهم درباره‌ی فره‌ی یزدانی مردم و، فره‌ستیزی ضحاک بر مردم است. پرنیروی خرد خداداد و کوشایی ژرف و باورمندانه‌ی مردم در انجام خویشکاری به همان اندازه فروبارش فره‌ی یزدانی در پی دارد.

همراهی با وَرَن (= کامه‌پرستی / تلون‌گرایی) تباهنده و کاهلی در انجام خویشکاری، به همان اندازه خستن فره‌ی یزدانی و پاژ فره و شوربختی اهریمنانه در پی دارد.

این روایت (= کرده‌ی ۳۰۹)، با همه‌ی کوتاهی‌اش، دربرگیرنده‌ی یکی از شایسته‌ترین و بنیادی‌ترین بحث‌های رازورانه و عرفانی دین مزدایی است. و آن، یکی دانستن خویشکاری و فره‌ی یزدانی است. نزد نویسندگان دین کرد، هر مردمی‌زاده‌ای که در انجام خویشکاری‌های خداپسند خود بکوشد، و هر اندازه آن کوشش باورمندانه‌تر و ژرفانه‌تر باشد، به همان اندازه از فروبارش‌های فره‌های یزدانی بهره‌می‌برد؛ بازگونه‌ی این فراروند نیز راست است.

نویسندگان دین کرد، پا را از مرز خویشکاری‌های مردُمیک فراتر می‌نهند. هر آفریده‌ای در هر گوشه از جهان، چه جاندار و چه بی‌جان، برای انجام کاری و به‌گرددن گرفتن خویشکاری‌ای در هستی آفریده شده است. پس، به همان اندازه از فره‌ی یزدانی بهره‌مند است؛ زیرا فره‌ی یزدانی همان به‌گرددن گرفتن خویشکاری (= وظیفه‌شناسی) است. هر چه زینه و پایگان یک آفریده در پلکان هستی فراتر یا فروتر باشد، بهره‌مندی آن آفریده از فره‌ی یزدانی متغیر است و همسازگار با مرتبه‌ی هستی آن هستومند است.

خواننده‌ی رازپژوه در کرده‌ی چهارصد و نهم، زیر بحث خویشکاری دو رود سپند «آزنگ» و «وَه‌دائیتی» نیز خواهد دید که خویشکاری این دو رود سپند نیز همان فره‌ی یزدانی آنان است و فره‌ی یزدانی آنان همان خویشکاری آفرینشی آنان است.

نویسندگان دین کرد سر آن دارند بگویند: «خویشکاری (= وظیفه‌شناسی) نیازمند میزانی از انرژی

نورانی از سوی روشنایی بنیاد همه‌ی روشنایی‌ها، نورالانوار است: یعنی اورمزد جهان‌آفرین». این میزان انرژی نورانی، در بُن، همان فره‌ی یزدانی است که به هر آفریده‌ای به اندازه تاب و توان و، به اندازه‌ی انتظار آفریننده از آفریده و به یوبه‌ی انجام خویشکاری آفرینشی همان آفریده، به وی عطا می‌شود. پس، بنا بر آموزه‌های دین‌کرد، هر آفریده، از آدم تا خاتم، از ملائکه تا جانور، برای انجام خویشکاری آفرینشی‌اش، هم بهره‌مند از ابزارهای بایسته‌ی تنائی و جانی است، هم برخوردار از انرژی حرکتی، که همان فره‌ی یزدانی است.

گزارش پیشگفته، یکی از استوارترین و پیگیرترین آموزه‌های نویسندگان دین‌کرد است. در کرده‌ی سیصد و دهم، بحث بر سر آن است که، هر هنر اخلاقی ایزدانه با دین مزدایی هم‌تخمه است؛ همچنانی که، هر آهوی اخلاقی دیوی با آیین جادوگری از یک تیره و تبار است. چم‌ورزی نویسنده برای استوارکرد نظرگاه بالا بر این گزاره است که:

دین مزدایی در کار فراوانی دهی به جهان است؛ آیین جادوگری در کار خستن جهان می‌باشد. نویسنده‌ی روایت، قناعت، وظیفه‌شناسی، کوشایی، آرمان‌گرایی، شرم، نژادگی، مهرورزی، دادگستری، خردپژوهی، نیک‌نوشی، فروتنی، بزرگ‌منشی، رادمردی، راستی خواهی، سپاس‌مند بودن، خوب‌چشمی و دیگر هنرهای اخلاقی را همصدا و همراستای با خرد خدادادی و دین مزدایی می‌شناساند.

خواننده‌ی پژوهنده می‌تواند سیاهه‌ی هنرهای نهادی برشمرده در این روایت را با سیاهه‌ی هنرهای نهادی (=فضایل) برشمرده در فرزانه‌ی نامدار ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، دنباله‌گیری کند.

بحث کرده‌ی سیصد و یازدهم درباره‌ی هست و بود دو زمینه در جهان است که یکی از آن‌ها مادر سامانش شادی است و یکی مادر بذر رنج.

شهریار تهی از آهو (=بی‌عیب) مادر همه‌ی سامانش‌های جهان است. اندوه‌مندانه، آسیب‌دیدگی بافت سخن بند دوم و پایانی این روایت (= کرده‌ی ۳۱۱) به آگاهی ما در زمینه‌ی نظر نویسنده درباره‌ی «مادر بذر رنج» آسیب رسانده است.

بحث کرده‌ی سیصد و دوازدهم درباره‌ی نخستین فرستاده‌ی اورمزد جهان‌آفرین بر مردم و چگونگی جابه‌جایی وحی اورمزدی در زمانه است.

درونی سخن روایت برای چندمین بار، مردمی‌زادگان را «اندیشه‌ی مینوی پا به هستی مادی

گذارده» می‌شناساند. کیومرث نیز یکی از همین «اندیشه‌های مینوی پا به هستی مادی گذارده» است. وحی اورمزد نخستین بار به کیومرث رسیده است. پس از وی، به گونه‌ای یکسویه، به مَهْلَی و مَهْلَیانه؛ پس از اینان به سیامکِ پسرِ مَشئی آنهم به میانجی‌گری بهمن و سروش. در روند و آیندِ زمینی وحی اورمزد، گاو «سریسوک» باربردارِ وحی بوده است.

۳۱۳

بحث کرده‌ی سیصد و سیزدهم درباره‌ی همنیرویِ دینِ مزدایی و خِرَدِ خدادادی است. تا خِرَدِ خدادادی (=عقلِ بالملکه) شکوفا و بالنده نگردد، دینِ مزدایی در نهادِ مردمان پذیرفته نشود.

افزایشِ خِرَدِ خدادادی، خود، بازبسته‌ی آگاهی‌های شنیداریِ دینِ مزدایی است. نزد نویسنده، نظرگاهِ پیشگفته، چَم و چرایِ همنیرویِ دینِ مزدایی با خِرَدِ خدادادی است.

در نگاهِ نویسندگانِ دینِ کرد، نه تنها مردمان، بلکه کردارهایِ خداپسندانه‌ی تک‌تکِ هستومندان و باشندگان نیز برخاسته از آموزه‌هایِ شنیداریِ دینِ مزدایی است.

، دینِ راستین، همان دینِ مزدایی است و، آموزه‌هایِ آن، به گونه‌ای سرشتین در اندرونِ همگیِ مردمان هست.

نویسنده‌ی روایت، با چنین نظرگاهی بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «سرشتِ مردم نه رویِ سویِ دینِ راستین، که، روی و نگاهِ سویِ وَرَن‌گرایی (=تلون‌گرایی) تباهنده دارد و، گرایشِ به وَرَن (=کامه‌پرستی) مردمی‌زادگان امری سرشتین و غریزی است».

۳۱۴

بحثِ کرده‌ی سیصد و چهاردهم درباره‌ی خاستگاهِ سرشتِ نیک و سرشتِ بد است، و اینکه، کدام سرشتِ نیک در نیک‌بودن پایدار است و کدام ناپایدار، و اینکه، کدام سرشتِ بد در بدبودگی پایدار است و کدام ناپایدار.

آشکار است که خاستگاهِ سرشتِ نیک سربه‌سر یزدانی است و خاستگاهِ سرشتِ بد سربه‌سر دیوی. بر همین پایه، ایزد در نیک‌سرشتی اُستوان است و دیوان در بدسرشتی.

مردمیان اما میانِ دو سویه‌ی نیک و بد یزدانی و دیوی در گردش‌آند.

تن و جانِ مردمان نیز از درستی و جوانی و دارندگی و پاکی و همه‌ی چیزهایِ خوبِ دیگر اورمزدپسندُ بازِ بدسرشتی و بیماری و پیری و نداری و دیگرِ بدی‌هایِ اهریمن‌خواهانه در رفت‌وآمداست. از این رو، بر مردمان است که تا می‌توانند از بدی، زی نیکی روکنند.

۳۱۵

دادوآیین بر شمرده‌ی بالا درباره‌ی چارپایان و دیگر هستومندانِ کالبدی نیز رواست. بحث کرده‌ی سیصد و پانزدهم درباره‌ی شرطِ بهره‌دهیِ سخنِ سخنگویِ فرزانه برایِ مرد سخن‌شناسِ سخن‌شنو است.

پیش‌بایست و شرطِ بنیادینِ بهره‌دهیِ سخنِ سخندانِ فرزانه، هست و بودِ سخن‌شناسِ سخندانِ سخن‌شنو است. چیزی هم معنا با سخنواره‌ی امروزی «مستمع، صاحبِ سخن را بر سرِ ذوق آورد». نویسنده‌ی روایت، بودوباشِ مردِ سخن‌شناسِ سخن‌شنو را با آبِ خوشِ گوارایِ ویژسته‌ای مانند می‌کند که از دشت‌ها سوییِ باغستان‌ها روان است.

۳۱۶

بحث کرده‌ی سیصد و شانزدهم درباره‌ی مرگ‌پذیریِ جان است در جهانِ آمیخته با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمنِ آنهم از رهگذارِ بازداشتنِ تن از خوراک و نوشاک یا نانگه‌داری از تن. نخست اینکه، در جهانِ مادیِ پتیاره‌زده، سامانشِ جان از رهگذارِ سامانشِ تن است آنهم از رهگذارِ پایستگیِ سرشت؛ که خودِ این پایستگی برآمدِ چیره‌نشدنِ دیوِ آز است. دیوِ آزی که یکسره دست‌اندرکارِ ویران‌کردنِ پایستگیِ سرشت است. دیوِ آز، پس از چیره‌شدن بر سرشت، بازدارنده‌ی خُرداد و آمرداد، یعنی ایزدانِ همیارِ خوراک و نوشاک، است. فراچیرگیِ آز بر سرشت، ناترازدنگیِ تن را به همراه دارد؛ ناترازدنگیِ تن، بهم‌خوردنِ سامانِ جان اندر تن را؛ و نابسامان‌شدنِ جان به مرگ‌پذیریِ تن می‌انجامد.

۳۱۷

بحث کرده‌ی سیصد و هفدهم درباره‌ی چراییِ بودوباشِ میرندگی و نامیراییِ تنِ مردمان است. بودوباشِ میرندگی برایِ تنِ هستی‌دارانِ برآمدِ گوهریِ جداسان یعنی اهریمن است آنهم در لایه‌ی زیرینِ ستاره-پایه. گمانِ ما این است که از جهانِ تحت‌القمرِ ارسطویی سخن می‌گوید. جهانِ آفرین، برایِ همه‌ی آفریدگانِ زندگیِ جاوید را می‌خواهد و برایِ اهریمنِ مرگِ اهریمنی را. یکی از پیش‌بایست‌های رسیدنِ تنابندگان به منزلگهِ مقصودِ سرکوبِ مرگِ اهریمنی است. نامیرایی، دَهِشانه‌ای یزدانی است؛ دَهِشانه‌ای که ویژه‌ی امشاسپندان است و از پایگانِ فرازینِ ستاره-پایه و ماه-پایه و خورشید-پایه بهره‌ی آنان می‌شود.

میرایی، پاژدَهِشانه‌ای اهریمنی است از پایگانِ فرودینِ ماه-پایه و ستاره-پایه. امشاسپندان (=ملائکه‌ی مقرب)، رأی‌فرمایانِ مینویِ زمانه‌اند و نیز سازندگانِ جهانِ فراآسته‌ی بازپسین.

۳۱۸

بحث کرده‌ی سیصد و هیژدهم همچنان درباره‌ی نیرویِ سهمگینِ خاستگاهِ مرگ است.

بحث این روایت (=کرده‌ی ۳۱۸)، با جمله‌ای تاریک‌نما آغاز می‌شود. بدین معنا که به دو گونه می‌توان آن را ترجمه کرد.

با این مشکل، یعنی مشکل معناهای تاریک‌نما و دوپهلوی جمله‌ها و واژه‌ها در گزارش دین کرد، بسیار روبه‌رو می‌شویم. اینجا نیز چنین است.

آنچه تا این زمان (=زمان نگارش پیشگفتارِ در دست) از بند نخست این روایت دریافته‌ایم این است:

«نیرویِ مرگ به اندازه‌ای سهمگین است که هر کسی را از زمانِ مرگِ خودش می‌آگاهاند. بدین سبب، همینکه زمانِ مرگِ کسی فرارسد، به خویشتنِ خویشِ سوییِ خاستگاهِ مرگ می‌شتابد. به مانند ضحاک که با نیرویِ فروزنده‌ی ویدات(؟) کشته شد و سوییِ مرگ‌بُنیِ خود شتافت.

بحث کرده‌ی سیصد و نوزدهم درباره‌ی آبَر-زورآوری و فرجامِ پیروزمندانه‌ی سپندارمینو بر زَدارمینو است.

۳۱۹

از آنجا که، زورمندتر همیشه در زورآوری‌هایش جلوه‌گری می‌کند، پس، سپندارمینو که زورمندترین است، این زورمندترینی را در آگاهیِ هر ویشپی‌اش نشان می‌دهد؛ و در فراروندِ آفرینش نشان می‌دهد که بر هر زوریِ فراچیرگی دارد؛ بویژه بر ناآگاهیِ مطلقِ زَدارمینو.

از همین روی است که زَدارمینو هر نقشه‌ی اهریمنانه‌ای که در نبرد گیهانی می‌کشد، سپندارمینو پیشاپیش از آن آگاه است و راه و چاره‌ی مقابله با آن را می‌داند.

۳۲۰

بحث کرده‌ی سیصد و بیستم درباره‌ی این نکته است که، پاس داشتن و احترام‌گذاردن به نیکان پاداشِ بیش‌تری به‌همراه‌دارد تا اینکه بدان را برانیم و بیازاییم؛ و اینکه، نیکان را از خود راندن و آزدن مجازاتِ سنگین‌تری در پی دارد تا اینکه بدان را پاس داریم و احترام‌گذاریم.

روی‌هم‌رفته، نویسنده، در این روایت (=کرده‌ی ۳۲۰)، در همین زمینه، چهار حکم اخلاقی را به‌میان می‌نهد.

۳۲۱

بحث کرده‌ی سیصد و یکم درباره‌ی کارآیندی و کارنشانِ دعا (=آفرین) و نفرین (=نه‌آفرین) است.

چه آفرین و چه نفرین، به سببِ باهم‌آییِ سه شرط اثر می‌کند:

یک، گفتارِ باورمندانه‌ی گوینده‌ی آفرین یا نفرین؛

دو، شایسته بودنِ کسی که قرار است آفرین یا نفرین بر وی رسد؛

سه، زمانِ بهنگام و بایسته‌ی برخواندنِ آفرین یا نفرین (=نه آفرین).

در بخشِ دومِ روایت، نویسنده هر سه شرطِ پیش گفته را فراخ ترمی نویسد.

۳۲۲

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و دوم بحثی کهن باورشناسانه (=میتولوژیک) درباره‌ی اندازشِ دسته‌های پادشاهی است؛ نویسنده پایبند می‌شود سه گونه پادشاهی نژاده یا نائژاده را کوتاهانه برنویسد.

یکی، شاهزاده‌ی به پادشاهی رسیده از تخمه‌ی شاهان است؛ مانند پادشاهی فریدون از تخمه‌ی آشویان.

دودیگر، شاهزاده‌ای است از تخمه‌ی شاهان که به پادشاهی نرسیده است؛ مانند ورمایون و کتایون از تخمه‌ی آشویان.

پس از این، خواننده چشم آن دارد که با نمونه‌ی سوم روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست و بافتِ سخنِ پهلوی در بندِ سوم سربه‌سر آسیب‌دیده و ازدست‌رفته است. اما به گمان ما بحث می‌توانسته درباره‌ی شخص به پادشاهی رسیده‌ای باشد که از تخمه‌ی شاهان نبوده و غاصبِ تاج و تخت است؛ مانند به پادشاهی رسیدنِ غاصبانه‌ی ضحاک که از سویِ مادرِ تبار از اهریمن دارد. بر همین پایه، در آوانویسی و گزارشِ این روایت، کوشیده‌ایم بُن‌نوشتِ پهلوی را به شیوه‌ای گمان‌ورانه بازسازی و بازآرایی کنیم.

۳۲۳

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و سوم درباره‌ی شادی و رنج استوار و ناگذرنده، و، شادی و رنجِ ناستوار و گذرنده است.

۳۲۴

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و چهارم درباره‌ی سپردنِ شهریاری به شهریارِ نیک یا بد، و، بازنمودنِ فرجامِ هر یک از آن شهریارِهای نیک یا بد است.

سرنمونِ زمینِ شهریارِ نیک جَم است؛ سرنمونِ زمینِ شهریارِ بد ضحاک است.

۳۲۵

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و پنجم درباره‌ی هست‌بودِ نشانه‌هایی در دینِ مزدایی است، که نشان می‌دهد این دین بازگوییِ گفتارهای اورمزد است.

سخنِ زیرین و بنیادینِ روایت، روی هم رفته گردِ معنای شناخته‌ی همه‌ی کیش‌های الهی می‌گردد: «لَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ» (انعام، ۵۹).

۳۲۶

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و ششم، درباره‌ی دگرشوندگیِ تدبیرها و رایش‌های زمانه به پیروی از دگرشوندگیِ شهریار است؛ که خودِ دگرشوندگیِ شهریارِ بربوبارِ زوری مینوی است که آن زورِ

مینوی در زمین به شهریار داده شده است.

سروته بحث نویسنده روشن است. اما به شیوه‌ی جاف‌فاده‌ی دین کرد، نویسنده، در آغاز، نظر خود را با یک ارز‌آغاز (= آکسیوم) پی می‌گیرد. ارز‌آغازهای از آن گونه، که نویسنده خود را پایبند به استواژکرد درستی آن نمی‌بیند. زیرا مانند آموزگاران همه‌ی کیش‌ها و آیین‌ها، بر این باور است که حاق واقع سخن را می‌گوید.

ارز‌آغازهای نویسنده چنین است:

همه‌ی دسته‌های آفریدگان و تنابندگان، در فرساخته‌ترین سامان، در کالبدِ مردمی‌زادگان به آشکاری می‌رسند. مردمی‌زادگان در فرساخته‌ترین سامانِ زمینی خود، از بیش‌ترین زورآوری مینوی، در هستانِ شهریار بهره‌ور اند. شهریار، پیکرپذیری فرساخته‌ترین زورِ مینوی در جهانِ مادی است. از این روی، با دگرشدِ شهریار، چه به نیکی و چه به بدی، رایش‌های زمانه نیز دگر می‌شوند. این معنا، دلاهنگِ پایانی نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۳۲۶) است.

شهریار گراینده به شادخواری و شادزیوی و شادکامی و خردگرایی و به‌دینی و دادآیینی و دادمندی و رامش، همگی تنابندگان را همراه خود سویی همین فروزه‌ها می‌برد. تا بدانجا که هستانِ شهریار بر باد و ابر و بغانِ آسمانی نیز کارآیندی دارد.

یکی از نکته‌های پژوهیدنی در این روایت، پافشاریِ دیگرباره‌ی نویسنده در شناساندن اُتروپومورفیکِ مردمی‌زادگان است: «مردمیان، دیسه‌ی گیتیایی خود اورمزد اند».

۳۲۷

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و هفتم درباره‌ی بُن‌انگیز (= علت) رفتارِ یکتاگرایانه و باهمانه‌ی مردم از یک سو، و، جداگراییِ آنان از سویی دیگر و، بُن‌انگیزِ همگراییِ باهمانه‌ی دیوان و جداگراییِ دیوان از یکدیگر است.

بُن‌انگیزِ رفتارِ یکتاگرایانه‌ی مردم و هر آن آفریده‌ی نیکِ اورمزدی، مهرورزیِ سرشتینِ آنان است.

بُن‌انگیزِ رفتارِ یکتاگرایانه و همگراییِ دیوان، هم‌آراییِ آنان است در گزندرسانیِ بر مردم.

آشکار است که کاهشِ مهرورزیِ سرشتینِ مردم به رفتارِ یکتاگرایانه‌ی دیوان یاری می‌رساند؛ و،

افزایشِ مهرورزیِ سرشتینِ مردم با یکدیگر، به جدایی‌گرفتنِ دیوان می‌انجامد.

۳۲۸

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و هشتم درباره‌ی هر آن رامشِ سزاوارِ شهریاران است.

چگونه رامشی شهریاران را درخور است؟

رامشِ استوار.

در کتاب دین، نامواژه‌ی «کاووس» به معنی «کی-ئوستیگان» است. یعنی شاهنشاهی استوار. رامش استوار چگونه شهریاران را دست‌می‌دهد؟ از رهگذار فراهم‌چیدن زندگی تهی از بیم برای زیردستانش، با نمونه‌برداری از زندگی تهی از بیم فرجامین و آرمانی.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و نهم درباره‌ی برترینی نیروی یزدانی بر زور اهریمنی از آغاز تا برپایی جهان بازپسین است.

در سنجش با دیگر روایت‌های کتاب سوم، این روایت (= کرده‌ی ۳۲۹) یکی از گزارش‌های درازدامن دین‌کرد است. ولی با افتادگی‌ها، آسیب‌دیدگی‌های بافت سخن، نابه‌جانویی، بودوباش واژه‌های خوانش‌ناپذیر و بسی دشواری‌های تشنیک‌ی (= تکنیکی) و ناگشودنی دیگر. ارزآغازی این روایت چنین است:

برترینی نیروی یزدانی بر زور اهریمنی پی‌آمد زوآوری‌ای آسمانی و پیشین‌بنیاد است. یعنی: نیرویی پیشین‌بنیاد و پایدار و کاستی‌ناپذیر تا رسیدن دیگرباره‌ی جهان به بُن مینوی‌اش. دروج، به دروغ، می‌کوشد زور خود را برتر از آن اندازه‌ای که هست بنمایاند. ولی همیشه نیروی وی کم‌تر از آنی است که می‌نماید.

نیروی روشنایی‌بخش و پایان‌ناپذیر و مینوی خورشید نمونه‌ای از زور مینوی ستودگان آسمانی است. خواننده‌ی پژوهنده به یاد دارد که در دیگر روایت‌های دین‌کرد، خورشید، یکی از ستودگان و فرهمندان است. در این روایت (= کرده‌ی ۳۲۹) نیز چنین است. کم‌شدن روشنایی خورشید، کم‌شدن‌ای سرشتین نیست بلکه گاهی اهریمن با کمک «گوچیهر» خورشید را می‌پوشاند. یک ساخت آوایی دیگر نامواژه‌ی پیشگفته، گوزیهرمار است؛ که در فارسی امروز، با آواگفت «زهر مار» بیان‌می‌شود.

زور اهریمن در برابر اورمزد، همانند است با تاب‌نیاموردن تاریکی در برابر روشنایی. از کتاب دین پیدا است که دیری و درنگ اهریمن در جهان مادی شش هزار سال است. پس از این، نویسنده می‌کوشد سر‌نشانه‌های هر شش هزاره را برنویسد؛ ولی نوشتار پهلوی سخت آسیب‌دیده است؛ تا بدانجا که بخشی از گزارش هزاره‌ی دوم و همه‌ی گزارش وی درباره‌ی هزاره‌ی سوم از دست‌رفته است.

هزاره‌ی ششم، هزاره‌ی هوشیدرماه است؛ که همراه است با سرکوب دروج و رستگاری آفریدگان

۳۳۰

و فرساختیش پایانی جهان و بازآفرینی تن پسین و دیگرها.

بحث کرده‌ی سیصد و سی‌ام درباره‌ی نوع هستی گوهرِ روشنائی و گوهرِ تاریکی است.

چکیده‌ی نظرِ نویسنده در این روایت این است:

هستیِ روشنائی، گشاینده‌ی چشم است؛ هستیِ تاریکی بستنده‌ی چشم. هستیِ روشنائی به خویشتنِ خویش دیدنی است؛ هستیِ تاریکی به خویشتنِ خویش پذیرای دیدن نیست.

۳۳۱

بحث کرده‌ی سیصد و سی و یکم درباره‌ی نشانگانِ آرتشتاری (=دستگاه جنگ) است، و، نشانگانِ سیاست‌بازی، که دشمنِ ستیزنده‌ی آرتشتاری است؛ و نیز، نشانگانِ دین‌سالاری است و، نشانگانِ آشموغی، که دشمنِ ستیزنده‌ی دین‌سالاری است.

نشانگانِ آرتشتاری تکاوری است؛ آن سیاست‌بازی (=جدایی گرفتن آرتشتاری و شهریاری از دین) چیرگیِ بدآگاهیِ خشم‌گیرانه است.

۳۳۲

نشانگانِ دین‌سالاریِ کردوکارِ آشکار و همانانه است؛ آن آشموغی پنهانکاریِ اکومانه است. بحث کرده‌ی سیصد و سی و دوم کوشش برای پاسخ دادن به این پرسش است که چرا در هر گونه رأی‌فرمایی (=تدبیر) از سوی جهان‌آفرین، به گونه‌ای باهمانه، راستی و دادگستری یکی است؛ و چرا در هر گونه رأی‌فرماییِ مردمانه، راستی و دادگستری یکی نیست.

بحث همچنان با یکی از ارزآغازهای دین‌مزدایی، که به گمانِ نویسنده بی‌نیاز از راستی‌پژوهی (=اثبات) است، آغاز می‌شود.

اورمزد، از بهرِ نیکیِ یکپارچه‌آش، راستِ سرتاسر دادگستر و، دادگسترِ سرتاسر راست است. ولی مردمی‌زادگان، از آنجا که دارنده‌ی بینشِ فرایگرانه و هرْوِیسی (=مطلق) اورمزد نیستند، می‌توانند راست‌کردار، اما نه لزوماً دادگستر و، دادگستر اما نه یکپارچه راست‌کردار باشند.

دانشِ هرْوِیسیِ اورمزد، بی‌نیاز از سیر و سلوک، حاقِ واقع و سامانِ مینوی هر چیزی را حاضر و ناظر است. مردمی‌زادگانِ نیازمندِ آموختن و آزمون و، ناتوان از گزینشِ مطلق، چنین نیستند.

۳۳۳

بحث کرده‌ی سیصد و سی و سوم درباره‌ی خاستگاه، و، شیوه‌ی پیداییِ به‌دینی و بددینی است. به‌دینی، پرتوی از خیم‌و‌خویِ اورمزد است؛ خاستگاهش منشِ «آهوئور» است.

به‌دینی در نسبتِ با خاستگاهش همانند است با نسبتِ تنه و ریشه‌ی ناپیدای گیاهان.

بددینی، دود و دمی برآمده از تاریکیِ دروجی است؛ خاستگاهش آشموغیِ فریبکارانه است.

نسبتِ بددینی به خاستگاهش به مار و زهرِ مار مانده است.

۳۳۴

بحث کرده‌ی سیصد و سی و چهارم درباره‌ی عاملی نگه‌دارنده‌ی فره‌ی یزدانی و، عاملی دورراندنه‌ی آن است.

۳۳۵

نگه‌داري منش و گویش و کنش و دست و دهان از هر گفتاری، عاملی نگه‌دارنده‌ی فره‌ی یزدانی است. هرزه‌درآیی و هرزه‌بینی و هرزگی اهریمنانه نیز دورراندنه‌ی فره‌ی یزدانی است. بحث کرده‌ی سیصد و سی و پنجم درباره‌ی سه زورِ برترین در جهانِ مادی است. سه زورِ برترین، یکی دانشِ استوار بر دستورِ آهوَنَوَرانه‌ی دینِ بهی است. دو دیگر، کنشِ افروزنده‌ی چراغِ شهریارِ است.

۳۳۶

سدیگر، زورِ مینویِ نهفته در چیزهاست؛ که رساننده‌ی جهان به منزلگه مقصود است. اهریمن، با تازشِ آلوده‌کننده‌اش، در کارِ خستنِ سه زورِ پیشگفته است؛ و نیز در کارِ رُبایشِ آن سه زور و، دست‌اندرکارِ بهره‌گیریِ اهریمنانه از بُن‌ماده‌های چهارگانه‌ی جهان است. این نَهِش ادامه دارد تا اینکه پس از شکستِ قوایِ دروج، سه زورِ پیشگفته، دیگرباره، به‌رسایی و بسندگی، به ترازِ اورمزدِی خود رسند.

بحث کرده‌ی سیصد و سی و ششم دنباله‌گیری کرده‌ی شصت و هشتم همین کتابِ سومِ دین‌کرد است. سخنِ همچنان بر سرِ سرآمدانِ هنرهایِ نهادیِ فرایاز (= Ascendant) و فرویاز (= Descendant)، و، سرکردگانِ آهوگانِ نهادیِ فرایاز و فرویاز است.

هنرهایِ نهادی (= فضایل) و آهوگانِ نهادی (= رذائل) برشمرده در این روایت، واژه‌به‌واژه، با سیاهه‌ی ارسطو در فرزانه‌ی پُراوازه‌اش زیرِ نامِ «اخلاقی نیکوماخوس»، برابری دارد. سوایِ سیاهه‌ی فضایل و رذائل که ارزشِ پژوهشیِ بسیار دارد، نویسنده‌ی روایتِ دو دانشواژه‌ی پهلویِ «فراز-آهنگیه» و «آباز-آهنگیه» را برای نشان دادنِ دو گونه زمانه به کار می‌برد.

در اینجا نیز، نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۳۳۶)، از دو سَرواژه‌ی «فراز-آهنگیگ / frāz-āhangīg» و «آباز-آهنگیگ / abāz-āhangīg» برای نمایاندنِ معنایِ پذیرایِ نظرِ خود بهره می‌برد.

هرگاه آرتش و دین و شهریارِ ایرانی بختِ بلند دارد و بر ایران فرمانفرمایی می‌کند و اقبال با آنان همراه است و همه چیزشان رو به فراز است، آرتش و دین و شهریارِ می‌باید مردم و کشور را با هنرهایِ نهادی (= فضایل) متناسب با نهادمان و وضعیتیِ روبه‌فراز سرپرستی کنند. نویسنده‌ی روایت، سیاهه‌ی فضایی را برمی‌شمرد که به کارِ نهادمان و وضعیتیِ روبه‌فراز و روبه‌بالندگی می‌آید.

نویسنده، این وضعیت را با سُرَواژه‌ی «فراز-آهنگیگ / frāz-āhangīg» فرامی‌گوید. هرگاه دین و دستگاه دین‌سالاری (=آسرونی)، از ارتش و شهریاری مدافع ایران و دین ایرانی محروم است، و، بخت از ایران و شهریاری ایرانی روی‌برگاشته است و اقبال به آنان پشت کرده و نهادمان و وضعیّت‌شان، نهادمانی روبه‌فرود است، دین‌سالار، در چنین نهادمانی، می‌باید خیم‌وخویی فروتنانه پیشه کند؛ اما خیم‌وخویی آنچنان، که در چشم دشمن پیروز، خوارمنشی نمایانیده نشود. پیشوای دین، در این نَهِش، در همه‌ی رفتارها و کردارهای خود می‌باید فروتنی را بدیده بگیرد. نویسنده‌ی روایت، این وضعیت را با سُرَواژه‌ی «آباز-آهنگیگ / abāz-āhangīg» فرامی‌گوید.

این دو نهادمان و وضعیت، درباره‌ی فرمانفرمایی آهوگان اخلاقی (=رذائل) نیز راست است. آهوگان اخلاقی (=رذائل) نیز برای ماندگاری و پایدانی و بقاء خود، دیده شده است که از دو دسته آهوان اخلاقی و ویژه‌ی دو گونه زمانه (=فرایاز و فرویاز) بهره می‌گیرد. روی هم رفته، این روایت (=کرده‌ی ۳۳۶)، شیوه‌های کوشایی فضائل و رذائل را به دست دین‌سالاران (=آشرونان) در دو گونه زمانه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فرود نشان می‌دهد.

۳۳۷ بحث کرده‌ی سیصد و سی و هفتم دربرگیرنده‌ی هفت جُستار درباره‌ی دین مزدایی است؛ از جمله: ذات دین مزدایی، بخش‌بندی فرزانه‌آش، ملاط سازنده‌ی دین مزدایی، خویشکاری این جهانی دین مزدایی، حاصل همه‌ی دانش دین مزدایی، کارمایه‌ی دین مزدایی به انگیزه‌ی دورراندن تازش اهریمن و درمان آفریدگان از همه‌ی گنه‌باری‌ها و، گستره‌ی زمانی و مکانی سود دین مزدایی تا زمان فرساختش پایانی جهان.

۳۳۸ بحث کرده‌ی سیصد و سی و هشتم درباره‌ی دو دسته دین است. یکی دین بنیادشده بر آموزه‌های کهن آموزگاران و، دیگری دین بنیادشده بر پاذاآموزه‌های آشموخی است.

بُن‌باور «دین بنیادشده بر آموزه‌های کهن آموزگاران»، باور ژرفانه به اورمزد جهان‌آفرین است. بُن‌باور «دین بنیادشده بر آموزه‌های آشموخی»، ناباوری به اورمزد و به دین اورمزدی است. نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۳۳۸)، گزیده‌وار، برجسته‌ی پی‌آمدهای دین اورمزدی و دین آشموخی ناباور به اورمزد را برمی‌شمرد.

۳۳۹ بحث کرده‌ی سیصد و سی و نهم درباره‌ی توانایی هرکس در رهایی‌یافتن از تبه‌خویی و توانایی هرکس در ازان‌خویش کردن پارسایی است.

بی‌گناهی و کرفه‌کاری تنها راه‌هایی از تبه‌خویی و از آن‌خویش‌کردن پارسایی است. نویسنده در این روایت (=کرده‌ی ۳۳۹)، سُرَواژه‌های کرفه‌کاری و بی‌گناهی را به شیوه‌ای کوتاهانه تعریف می‌کند.

۳۴۰ بحث کرده‌ی سیصد و چهلّم دفاع از برترین چاره، یعنی برهنه راه‌نرفتن و گشادگشاد راه‌نرفتن است.

هم در گزارش پهلوی یسنا و هم در برخی روایت‌های دین‌کرد با دو دین‌واژه‌ی «آبر-چار» و «فراز-چار» روبه‌رو می‌شویم. معناهایی بسیار نزدیک به «مُسَبَّب‌الاسباب» و «قاضی‌الحاجات».

در این روایت (=کرده‌ی ۳۴۰) همچنان با دین‌واژه‌ی پهلوی «آبر-چار» روبه‌رو ایم. نویسنده، «گشادگشاد راه‌نرفتن» و «برهنه راه‌نرفتن» و «گُستی‌بستن» را «آبر-چار» می‌شناساند. نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت سخن‌گوشه‌ی نویسنده به رفتار نامزدایی و بی‌آیین برخی مردم است که سرتاپا برهنه می‌دوند و گُستی نمی‌بندند. آشکار است که به آیینی جادوگری نظر دارد.

۳۴۱ بحث کرده‌ی سیصد و چهل و یکّم درباره‌ی راه و روش به‌دینی و بددینی است. شخص به‌دین، در انجام خویشکاری مینوی خود، در زمین، تا بالاترین مرز توان کوشنده است و از ژرفای جان در همراستایی با شهریار دین‌پناه خود است.

به‌دینی از مردم می‌خواهد عاشقانه و رادمندانه به آبادانی جهان بپردازند. بددینی بازگونه‌ی خواست و کام به‌دینی رفتار می‌کند.

۳۴۲ بحث کرده‌ی سیصد و چهل و دوم درباره‌ی آن کارهایی است که برای رواج دین بایستمند است. آن کارها چهار آند: زورآور کردن خرد خدادادی، رویکرد به آگاهی دینی، نمایان بودن به دینداری، و پذیرش ژرفانه و جانانه‌ی دین.

همچنانی که هر گله‌ای نیاز به چوپان دارد، گله‌ی عوام نیز نیازمند پیشوای دینی است. آگاهی دینی با غریزه‌ی خدادادی گله‌ی چارپایان همانسته است.

نمایان بودن به دینداری، با جابه‌جایی گله همانسته است. پذیرش جانانه‌ی دین همانند چراگاه فراخ گله است.

نویسنده‌ی روایت، پس از این همانندسازی بجا و بی‌خدشه، می‌کوشد تا مصیبت‌هایی را نشان دهد که در نبود هر یک از این چهار عامل پیشگفته ممکن است دامنگیر گله‌ی عوام شود.

۳۴۳ بحث کرده‌ی سیصد و چهل و سوم درباره‌ی سرآمدترین و بدترین مردمان است.

سرآمدترین همه‌ی آفریدگان و مردمان، شهریارِ نیکِ کشوربان است و دینِ دستورِ دانایِ فرزانه. بدترین همه‌ی تنابندگان، شهریارِ بدِ هواخواهِ جداییِ دین از سیاست و، آشموغِ زمانه است. «جم» و «زرتشت» سرآمدِ به‌ترینان اند؛ «ضحاک» و «تور بُراذرُوشِ کَرُپ‌آیین» کُشنده‌ی آشوزرتشتِ بدترینان‌اند.

در آینده «سوشیانس» به‌ترین است و «گَجَرُوس» بدترین خواهد بود. بحثِ کرده‌ی سیصد و چهل و چهارم درباره‌ی آن کارِ یگانه‌ای است که می‌باید در انجامِ آن اراده‌ای استوار داشت؛ و، درباره‌ی آن کاری است که می‌باید اراده از آن برگرداند. استواری در کرفه‌کاری و دوری از گناه بزرگ‌ترین کارها و ثواب‌هاست.

بحثِ کرده‌ی سیصد و چهل و پنجم درباره‌ی شش خَستانِ سهمگین است که سه تایی آن در هزاره‌ی زرتشت از سویِ هواخواهانِ جداییِ دین از سیاست بر سرِ دینِ مزدایی فروباریده، و سه تایی آن از سویِ آشموغان بر سرِ دینِ مزدایی آمده‌است.

تازشِ ارجاسپِ خیونانی، تازشِ الکساندر، تازشِ دیوانِ ژولیده‌موی از تخمه‌ی خشم، فروبارشِ خستنده‌ی آن آشموغِ از سرده‌ی سیامک (=ضحاک)، مزدکِ نفرینی، و، قبادِ آشموغ، شش فروبارشِ اهریمنیِ خَستانِ دینِ مزدایی اند.

بحثِ کرده‌ی سیصد و چهل و ششم درباره‌ی همراهیِ خِرَدِ خدادادی و دینِ بهی است. بر درستیِ این نکته، یعنی همراهیِ دینِ مزدایی و خِرَدِ خدادادی (=عقلِ بالملکه)، هم دانایانِ پیشین و هم دانایانِ سپسین انگشتِ سخن نهاده‌اند.

بحثِ کرده‌ی سیصد و چهل و هفتم درباره‌ی به‌ترین و بدترین زمانه است.

به‌ترین زمانه‌ها، همراه است با شهریارِ باورمند به دین.

بدترین زمانه‌ها همراه است با دُش‌پادشاهیِ سیاست‌پیشه‌ی آشموغ.

نویسنده‌ی روایت، به کوتاهی، بروبار و پی‌آمد هر دو گونه زمانه را برمی‌شمرد.

بحثِ کرده‌ی سیصد و چهل و هشتم درباره‌ی سرنوشتِ آن مردِ نیک‌کُشی است که از بیمِ جان در میانِ گروهی از بددینان گرفتار آمده و وادار به بستنِ پیمانِ زناشویی با آنان می‌شود.

اندوه‌مندانه، بافتِ سخنِ هر دو عبارتِ آغازینِ این روایت آسیب‌دیده‌است. برابرِ گمان و بازشناختِ ما، بخشِ پایانیِ عبارتِ نخست، و، بخشِ نخستِ عبارتِ دوم از دست‌رفته‌است.

هم در آوانویسی و هم در ترجمه، بخشِ به‌گمانِ ما از دست‌رفته را با نقطه‌چینِ آنهم درونِ پراکنشِ

۳۴۴

۳۴۵

۳۴۶

۳۴۷

۳۴۸

گوشه‌دار ستاره‌دار نشان داده‌ایم. در بند نخست، نویسنده می‌کوشد پی آمده‌ای بد زناشویی با زنان غیر خودی را نشان دهد. در بخش دوم، نویسنده پی آمده‌ای نیک پیوند زناشویی با زنان خودی را نشان می‌دهد.

در پایان روایت، نویسنده، چند نتیجه‌ی سودبخش را گوشزد می‌کند؛ از جمله اینکه: «تنها از راه پیوند زناشویی با زنان خودی است که سپاه یزدانی پرجمعیت می‌شود». بحث کرده‌ی سیصد و چهل و نهم درباره‌ی پیش‌بایست‌های دولت پاینده و دولت مستعجل است.

۳۴۹

روشن است که پیش‌بایست زیرین و بنیادین دی‌پایی و پایستگی دستگاه شهریاری، نهاده‌شده بر پایندانی دستگاه شهریاری از دین مزدایی است. و، ناپایداری زمان شهریاری، از رهگذار آشموگی خواهد بود.

بند آغازین روایت بر گزاره‌ای چم‌ورزانه (=مستدل) استوار است: تن، از آفرینش، به گونه‌ای سرشت‌ورانه (=غریزی)، خواهان آبادانی و آراستگی و سرزندگی و شکوه و خنیاگری و رامش است. اگر دستگاه شهریاری نیز به سرشت خدایی بپیوندد، بسی نکویی‌های پیشگفته نیز شهریاری را دربر خواهد گرفت. در بخش دوم روایت نویسنده نشان می‌دهد که اگر پا‌آیین آشموگی دستگاه شهریاری را به‌بندکشد، چه آفت‌هایی بهره‌ی مردم و دین و جهان خواهد شد.

نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌ی ۳۴۹)، خوارداشت پا‌آیین آشموگی است به چم‌وبهانه‌ی خوارداشت تن و زندگی زمینی و شادخواری و خنیاگری و مانند این‌ها. دین مزدایی، خواهان خنیاگری، سرزندگی، رامش، خواسته، افزایش در زن و فرزند و همه‌ی دیگر خواهش‌های اهوراپسند است.

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاهم درباره‌ی بهره‌مندی مردم از ریشه‌ی استوار شهریاری پاینده و، رهایی از دوزخ و آمدن به جایگاه هم‌سنگان است.

۳۵۰

هم‌سنگان، جایگاه همواره آرام پیش از برپایی روز بازپسین است. اندوه‌مندانه، بخش نخست این روایت (=کرده‌ی ۳۵۰) ازدست‌رفته‌است. تنها بخشی از بند پایانی آن برجای مانده است. بخش پایانی، درباره‌ی فرازروی از هم‌سنگان به بهشت در همراهی با ستودگان پاک مینوی سخن می‌گوید.

ترجمه‌ی ما از این روایت گمان‌ورزانه است ولی می‌نماید که درباره‌ی رستگاری فرجامین نژادِ مردمی و مردمی‌زادگان، از جایگاه گناهکاران، یعنی دوزخ، سخن می‌گوید. اگر ساختِ نمایین و ظاهریِ روایت را در نظر بگیریم، می‌نماید که گرودمان (=جایگاه سرود و نیایش) نیز جای همه نیست؛ هر چند همگی آفریدگان در پایانِ جهان به رستگاری می‌رسند؛ ولی سرایِ سرود و نیایش (=گرودمان) تنها جایگاه نژادگان و سروران و شهریاران و آریاییانِ نیک‌تخمه و کهن‌آموزگاران و فرهیختگانِ مزدایی است.

۳۵۱

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و یکم درباره‌ی این نکته است که، مردم می‌توانند آموزش‌های یزدانی را از رهگذارِ بخشایش‌های شهریاران از آن خود کنند؛ از آن رو که، نیکو شهریارِ کشوربان، نماینده‌ی زمینیِ خودِ اورمزدِ جهان‌آفرین است. پس، وفاداریِ مردم در برابرِ شهریاران، آنان را نخست، شایسته‌ی بخشایشِ شهریار می‌کند؛ پس آنگاه لایقِ بخشایش‌های اورمزد.

۳۵۲

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و دوم درباره‌ی شیوه‌ی درستِ برخوردِ مردِ دانا آنهم زمانِ رسیدن یا نرسیدنِ الطافِ یزدانی، و، شیوه‌ی نادرستِ مردِ ناآگاهِ زمانِ رسیدن یا نرسیدنِ الطافِ یزدانی است. دانا، هر اندازه لطفی که از سویِ یزدان رسدش، آن را برایِ خود به منزله‌ی سود درنظر می‌گیرد؛ و اگر نرسد، آن نرسیدن را خیر می‌انگارد. مردِ ناآگاه به حکمتِ یزدان، بازگونه‌ی مردِ دانا می‌اندیشد.

۳۵۳

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و سوم درباره‌ی بُن‌انگیزِ گرایشِ به میانه‌روی و بُن‌انگیزِ میلِ به افراط و تفریط است.

میلِ به میانه‌روی نیازمندیِ جان است به آنی که برایِ کار و پیشه و خویشتنِ خویش بایستمند است. میلِ به افراط و تفریط فراتربردنِ افراطیِ نیازِ جان است سویِ آن چیزی که برایِ خویشتنِ خویش بایستمند نیست.

۳۵۴

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و چهارم درباره‌ی سه اندرزِ جمشیدِ جَمِ پشیمان از پیمان‌شکنی است.

سه اندرزِ جَم این است: رامشِ پایدارِ کرفه‌کاری است؛ آن را از فریادرسِ جهانِ مینوی بخواید! زبان را به راستِ گفتاریِ خویمند کنید!

همیشه پیمانِ خود را با ستودگان و با یزدان استواردارید! نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت آهنگِ سخنِ جَم است به گونه‌ای که از آن بویِ پشیمانی از گناه برمی‌خیزد.

روند بحث در بسترِ سخنِ پهلوی به گونه‌ای است که می‌نماید جمشیدِ جَم، آزموده‌ها و تجاربِ بد خود — در موضوعِ دوریِ گرفتنش یکچند از جهان‌آفرین و رویِ کردنش به دیوان — را با مردم درمیانه می‌نهد؛ و آنان را می‌آگاهاند که بدآزموده‌های او را تکرار نکنند و از راهِ غلطِ او دیگر باره نروند، تا همانی بر سرشان نرود که بر سرِ وی (=جَم) رفت.

۳۵۵

بحثِ کرده‌ی سیصد و پنجاه و پنجم درباره‌ی نگه‌دارنده و دورراندنِ فره‌ی یزدانی است. در این روایت (=کرده‌ی ۳۵۵) نیز برای چندمین بار با بحثِ رازپژوهانه‌ی (=عرفانی) «یکی دانستنِ خویشکاری و فره‌ی یزدانی» روبه‌رو می‌شویم.

انجامِ خویشکاری‌های آفرینشی و اورمزدپسند، فره‌ی یزدانی را پاسبان و پایندان است. گرایان شدن به ناسپاسی و دوری گرفتن از خویشکاری (=وظیفه‌شناسی) دورراندنِ فره‌ی یزدانی است.

۳۵۶

بحثِ کرده‌ی سیصد و پنجاه و ششم درباره‌ی ذات و ملاطِ فره‌ی یزدانی و، راهِ به‌آشکاری رسیدنِ فره‌ی یزدانی در هستانِ آفریدگان است.

نکته‌های پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌ی ۳۵۶)، با همه‌ی کوتاه‌سخنی‌اش، بسیار است. بنا بر این روایت، جهان‌آفرین، آفرینش را برای انجامِ کاری آفریده است. و، برای هر آفریده‌ای، کارِ ویژه‌ای را در نظر گرفته است. اندازه‌ی هر کاری همان اندازه‌ی فره‌ی یزدانی، یا به گمانِ ما همان انرژیِ نورانیِ حرکتی به‌ودیع‌نهاد شده در اندرونِ آفریده است؛ که همان کارمایه‌ی خویشکاریِ آفرینشیِ آن آفریده می‌باشد.

هر چه از طبقه‌ی فرد بالاتر رویم و به طبقه‌ی خانه و ده و شهر و کشور و هفت کشور رسیم، اندازه‌ی ملاطِ فره‌ی یزدانی بیش‌تر می‌شود. شیوه‌ی پیداییِ فره‌ی یزدانی نیز برابر است با اندازه‌ی دورراندنِ دشمنِ آفرینش. از فرد گرفته تا برسد به هفت کشورِ خونیرس.

۳۵۷

بحثِ کرده‌ی سیصد و پنجاه و هفتم درباره‌ی امکانِ توانمندی و پادشاهیِ مردم در همین جهانِ پتیاره‌زده است. نیرویِ اراده و خواست، نیرویی اهریمنی نیست؛ بلکه ایزدخواهانه و ایزدآفریده است. بازگونه‌ی آن، پادنیرویِ آَر، نیرویی اهریمن‌خواهانه است. نیرویِ «خواست» در رودرویی با آَرِ اهریمنی از نیرویِ خَرَد بهره‌ور و بهره‌مند است. اگر «خواست» از «خَرَد» پیشی گیرد، دیوِ آَر بسی نیرومند گردد؛ به‌تر است که نیرویِ خواست یا در تراز با نیرویِ خَرَد یا پایین‌تر از آن نهاده شود. این معنا، آموزه‌ی پایه‌ایِ نویسنده‌ی روایت است.

۳۵۸

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و هشتم درباره‌ی دو کارِ طُرفه است که یکی را مردمی زادگان خود می‌باید برای خویشتن خویش انجام دهند، و، انجام کارِ دیگر را برای یزدان فراز دهند.

این معنا، همه‌ی آن چیزی است که از سزنامه‌ی روایتِ درنظر دریافته‌ایم؛ ولی، درک و دریافتِ نوشتارِ روشنگرانه‌ی پس از آن، آسان نیست. آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن و، بودوباشِ چند واژه‌ی خوانده‌نشده یا شک‌پذیر و، از همه بدتر، تاریکیِ معنایی و واژه‌سامانیِ نامعمولِ نوشتارِ پهلوی، گزارشِ سرراستِ این روایت (=کرده‌ی ۳۵۸) را با دشواریِ ویژه‌ای روبه‌رو کرده‌است.

۳۵۹

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و نهم همچنان دنباله‌گیریِ بحث‌های به‌گمانِ ما اِشراقی و فرومهندشناسانه‌ی دین‌کرد است. در این روایت، برای چندمین بار بر یگانستیِ فره‌ی یزدانی و خویشکاریِ آفرینشی انگشتِ سخن نهاده شده‌است.

جهان‌آفرین، آفرینش را برای کاری هدفمند آفریده‌است. از بنیاد، آفرینش، ابزارِ انجامِ آن کارِ هدفمند است. انجامِ درستِ خویشکاری با راه‌اندازیِ درستِ کارِ آفرینش همراه است. راه‌اندازی‌ای که از بنیاد همراه است با رسیدن به آرمان و پایانگاهِ آفرینش. در این روایت (=کرده‌ی ۳۵۹) نویسنده می‌کوشد بربوبارِ تلخِ خویشکاری‌نشناسیِ مردمی زادگان را برشمرد.

۳۶۰

بحث کرده‌ی سیصد و شصتم درباره‌ی پشتیبانی و پاسبانیِ آفریده‌ها از فره‌ی یزدانی است. دَلاَهَنگِ نویسنده روی هم‌رفته این است: «چَم و چَرایِ پشتیبانی و پاسبانیِ آفریدگان از فره‌ی یزدانی، گونه‌ایِ سپاسگویی و سپاسداشت از نیکودهش‌های (=نِعم) خداوندِ آفریننده‌ی فره است».

در بند پایانی، نویسنده، پی‌آمدِ بدِ فروهشتنِ سپاسگویی‌های مردم را پیش‌بینی می‌کند. بحث کرده‌ی سیصد و شصت و یکم، درباره‌ی کاست و افزودِ ارجِ مردم در سنجشِ با اندازه‌ی ملاطِ فره‌ی یزدانی هر کس است.

۳۶۱

بحثِ این روایت (=کرده‌ی ۳۶۱)، روی هم‌رفته این است: هر آفریده‌ای و هر مردمی‌زاده‌ای دارایِ اندازه‌ای معین از فره‌ی یزدانی است. ملاط و کارمایه‌ی فره‌ی یزدانی هر کس و هر آفریده برابر با اندازه‌ی تعیین‌شده‌ی وظیفه‌ی آفرینشیِ هر آفریده است که از سویِ آفریدگار بهره‌ی آن آفریده شده‌است.

اندازه‌ی ارجِ مردِ پارسا از اندازه‌ی ارجِ گیاه و آب و جانور تا هم‌اندازی با یزدِ تیر و شهریور می‌تواند دگرسان باشد. هر اندازه که شخصِ روسویِ وظیفه‌نشناسی کند از اندازه‌ی ارجِ وی تا بدان

حد کاسته می‌گردد که نه تنها از اندازه‌ی ارج آب و گیاه پایین‌تر نهاده می‌شود بلکه مستوجب کیفر «مرگ‌ارزان» خواهد شد.

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و دوم، بحثی فرزانه در باب زینه‌ها و مراتب هستی با بهره‌گیری از سؤاژه‌ها و فرزانواژه‌های ارسطویی است؛ هر چند نویسنده می‌کوشد تفسیرهای جهان‌شناسانه‌اش با چارچوب دین‌مزدایی در ناسازگاری بنیادین نهاده نشود.

نویسنده در سرنامه‌ی روایت پایبند است که به «جستارمیه‌های «چبودی هستی»، «هستندگی و هستی‌پذیری همراستا»، «چرای فراروند به هستی آورده‌شدگان» و، «چرای همراستا شدن به هستی آورده‌شدگان» بپردازد.

درک و دریافت این روایت برای من گزارشگر سال‌ها به درازا کشید. اکنون احتمال می‌دهم به جان‌مایه‌ی سخن نویسنده نزدیک شده‌ام.

با آنکه برجسته‌ی فرزانواژه‌های این روایت (= کرده‌ی ۳۶۲) از نظام اندیشگانی ارسطویی وام‌گرفته شده‌اند، ولی از همان آغاز با ارزآغازهای (= آکسیومی) مزدایی روبه‌رو می‌شویم:

«زینه‌ی آغازین هستندگی، پله‌ای از هستی‌پذیری استوار بر همراستایی نیروهای جان است».

نویسنده، پله‌پله، در چم‌پردازی (= دلیل‌آوری) خود پیش می‌رود:

همراستایی نیروها — که از رهگذار کرده‌ی صد و سی و هفتم می‌دانیم سخن بر سر همراستایی نیروهای مینوی و گیتی است — به یکی‌شدگی ماده و صورت می‌انجامد. یکی‌شدگی‌ای که برای هستیدن اجسام و پیکره‌مندان این‌جهانی بایسته است [خواننده‌ی فرزان‌پژوه توجه کند که با دو مفهوم ماده و صورت در معنای ارسطوورانه‌ی آن روبه‌رو ست].

هستیدن اجسام و آعیان، پیش‌بایست کار آفرینشگرانه است. کار آفرینشگرانه‌ای که برای سرکوب تازش اهریمن بایستمند است.

سرکوب تازش اهریمن زمینه‌چین برپایی جهان فرساخته و آرمانی آینده است.

نویسنده‌ی روایت در بحث فرزانه‌ی «خلق از عدم یا امتناع خلق از عدم»، به «ناتوانستی بودن آفرینش از هیچ / امتناع خلق از عدم» رأی می‌دهد؛ و «نپذیرفتن خلق از عدم» را آموزه‌ای مزدایی برمی‌شناساند؛ و باور داشتن به «خلق از عدم» را از آن دسته‌هایی از کیشداران می‌داند.

نویسنده معتقد است کیشداران از این گونه اعتقادات پوچ بسیار دارند.

خواننده‌ی پژوهنده به یاد دارد که نویسندگان دین کرد، بسیاری بحث‌های فرزان‌ورانه (=فلسفی) و خیزدکاوانه را به دامن دین گره می‌زنند.

اما راستش این است که اگر هم‌صدا با نویسندگان دین کرد جهان مادی را دنباله‌گیری و پچین جهان مینوی بدانیم، آنگاه «خلق از عَدَم» درست‌نامود و بی‌وجه است.

۳۶۳

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و سوم، همچنان پی‌گیری بحث فره‌ی یزدانی است. نویسنده در سرنامه‌ی روایت هشت جُستارمابه را به میان می‌کشد و در نوشتار روشن‌کننده‌ی خود، به هر هشت جُستار، پسان‌گزیده پاسخ می‌دهد.

برای نمونه: آفریننده‌ی فره‌ی یزدانی، بُن‌تخمه‌ی فره‌ی یزدانی، نگه‌دارنده و نشستگاه فره‌ی یزدانی، فروپخش‌کننده‌ی فره‌ی تخمه‌های مادی، فرمانده و رائی‌فرمای فروپخش فره، پرورنده و پایداردارنده‌ی تخمه‌ی فره‌ی یزدانی در اندرون تخمه‌های تنانی، کارکرد فره‌ی یزدانی، و، نیروی بازپذیرنده و بازپیوندان فره به خویشان خویش.

۳۶۴

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و چهارم درباره‌ی راهی است که با آن می‌توان سود برخاسته از سخن‌گویی درست را سویی خود کشید، و، زبان برخاسته از سخن‌گویی نابخردانه را از خود دورراند. در بند نخست روایت، نویسنده تعریفی کارکردگرایانه (=فونکسیونال) از زبان را نشان می‌دهد. بهره‌دهی فونکسیونال زبان انگیزه‌ی آفریدگار در آفریدن زبان بوده است. و، نیز، نیروی وادارنده‌ی زبان به سخن‌گویی، نیروی خواست و کام (=اراده) است.

هم دیوان و هم ایزدان دست‌اندرکار فراچیرگی بر نیروی اراده‌اند: اکومن و آز و خشم از یک سو، و همن و آرد و اژومد و سروش از سویی دیگر برای ازان‌خویش کردن آن صف‌آرایی کرده‌اند. سه بند پایانی روایت (=کرده‌ی ۳۶۴)، فرانمایی سودهای برخاسته از سروری و همتانه‌ی مردم بر خویشان خویش و بر زبان است.

۳۶۵

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و پنجم، سخنورزی‌ای دیگراره در باره‌ی بُن‌هستندگی آفرینش گیتیایی است. در این روایت نیز با بحث مشائی-اشراقی پایگان‌های هستی روبه‌رو می‌شویم. یادکرد سخنواره‌ی مشائی-اشراقی برای نشان‌دادن پی‌گرفت زمانیک بحث است؛ وگر نه، نویسندگان دین کرد، چندین سده پیش از فرزندگان مشاء و اشراق این بحث را فراگشوده‌اند.

در دستگاه اندیشگانی مزدایی نهاده‌شده بر نبرد نور و ظلمت، بسیار پذیرفتنی، سرشتین و هنجارین است که پردازندگان چنین شیوه‌ای (=شیوه‌ی مزدایی) به بُن‌بنان نور و ظلمت نیز پی‌برند.

دین کرد نشان می دهد نویسنده گانش در بحث های فرزانه ی (=فلسفی) خود به چنین دیدگاهی رسیده بوده اند. آنان، بُن بُنان نور را با سخنواره ی پهلوی «رُوشنیه ئی بُن رُوشن» فراگفته اند که به گمان ما هیچ معنا و برابری جز «نورالانوار» ابوالبرکات بغدادی و فرزانه ی فرهنگشناس، شهاب الدین سهروردی ندارد.

این روایت (=کرده ی ۳۶۵) نیز به بحث طبقات و پایگان های آفرینش، از فرساختش ساحت میثوی آن گرفته تا فراهم کرد ابزار گیتیایی آن و نیز، فراهم شدن کارگاه هستی، یعنی همان «فَلک / آسمان پایه / سپهر» و، مراتب تکوین جهان مادی تا آفریده شدن مردمی زادگان و جانوران می پردازد.

اما، بود و باش چند واژه ی خوانده نشده یا حتی دستکاری شده در بخش آغازین روایت، کار گزارش درست و سراسر آن را با دشواری روبه رو می کند. آن سُر و اژه های خوانده نشده اینانند: «نیهنگ» (که نویسنده ی روایت، «کُت» را ترجمه ی اوستایی آن می داند)، «وَهنگ»، «گوبریه» و «ویسنگ».

قرائت احتمالی را از گزارش پازند موبد سنجانا و ترجمه ی زنده یاد دومناش برگرفته ایم؛ هر چند که خود بر این باوریم با چند فرزانه های سُرانی روبه رو هستیم. تا این زمان (=زمان نگارش پیشگفتارِ در دست)، در قرائت سُر و اژه های پیشگفته گامی پژوهشگرانه برنداشته ایم.

بحث کرده ی سیصد و شصت و ششم همچنان درباره ی فره ی یزدانی است. بحث بر سر پیش بایست های بالندگی یا میرندگی فره ی یزدانی، و، نماد نشان بالندگی و میرندگی آن است.

بالندگی فره ی یزدانی میوه ی فرزانه های خرد است؛ میرندگی آن بر و بار خوددوستی مُتَلَوّانه است.

در هماهنگی با دیگر آموزه های دین کرد، فرمانبرداری که تر از مه تر نماد نشان رسیدن فره ی یزدانی شناسانده می شود.

۳۶۶

بحث کرده ی سیصد و شصت و هفتم درباره ی سود و زیان روشنایی و تاریکی است.

در این روایت (=کرده ی ۳۶۷) از زیان احتمالی و خاص روشنایی، و، سود احتمالی و خاص تاریکی نیز بحث می شود. نکته ای که با آموزه های استوارسان و جدی دین کرد در ناسازگاری آشکار است.

۳۶۷

ساختمان چم پردازی (=دلیل آوری) روایت نشان می دهد که نویسندگان برای گریز از تضادی

کلامی (=تولوژیکال) میان بُن‌باورهای به گمان خود مسلم و قطعی و ابطال‌ناپذیرِ مزدایی از یکسو و، شواهد آشکار و، درنما، انکارناپذیرِ جهانِ برونی و پدیداری از سویِ دیگر، دست به نوشتنِ این روایت زده‌اند.

۳۶۸

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و هشتم درباره‌ی سرکوبِ گام‌به‌گامِ اهریمن و دیگر پتیاره‌های جهان است از آغازِ آفرینش تا زمانِ نوسازیِ پایانیِ جهان و سرکوبِ سرتاسریِ تازشِ اهریمن. نویسنده بر این باور است که از همان دمِ آغازِ آفرینش، پتیاره‌های اهریمنی گام‌به‌گام از جهان به‌پس‌رانده می‌شوند. در بندِ پایانی، نویسنده از یکی از فصل‌های دین کرد، زیر نام «زمانِ فراز و فرودِ دینِ مزدایی»، نام می‌برد، که در آن، از هزاره‌های چیرگیِ اهریمن و پیروزیِ دیگرپاره‌ی دینِ مزدایی سخن رفته است. تاکنون (=زمانِ نگارشِ پیشگفتار)، در دین کرد با روایتی به این نام، روبه‌رونشده‌ایم. شاید سخنِ گوشه‌ی نویسنده به یکی از روایت‌های ازدست‌رفته‌ی کتاب‌های یکم یا دوم دین کرد باشد.

۳۶۹

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و نهم، بحثی فرزانورانه و ارسطوییِ آیینِ درباره‌ی «تغییرِ اعراض» است. در بندِ دومِ روایتِ نویسنده گوشزد می‌کند که همه‌ی ترکیب‌بندی‌ها و فروآمیزی‌ها و دگرشوندی‌ها در جهانِ مادی، تغییریِ عَرَضی است. پس از آن، سه نوعِ تغییرِ عَرَضی را برمی‌شمرد: تغییرِ عَرَضیِ سرشتِ کارانه (=طبیعی)، تغییرِ عَرَضیِ آزادکامانه (=ارادی)، و، تغییرِ عَرَضیِ استوار بر همپوندیِ نیروگانِ سرشتِ کارانه و آزادکامانه. پس از این، با نمونه‌آوری (=تمثیل) هر سه گونه تغییر و گشت و واگشتِ عَرَضی را فراخ‌تر می‌نویسد.

در دو بندِ پایانیِ روایت، نویسنده مدعی می‌شود که تغییرِ عَرَضی، سوایِ اورمزدِ جهان‌آفرین، همه‌ی هستی‌دارانِ مینوی و گیتیایی را دربرمی‌گیرد.

۳۷۰

بحث کرده‌ی سیصد و هفتادم درباره‌ی چند زوزآورِ برترین است که جهان‌آفرین برای آغاز و انجامِ آفرینش فراآفریده است.

در سبترِ سخنِ روایت، دو گونه زورمندیِ ایزدانه معرفی می‌شود: یکی آن زورمندی‌ای که در آغازِ آفرینش همراه با مینویِ روان و نیرویِ خودآگاهیِ فُروهری بوده است، یکی هم زورمندی‌ای پایانی است که زمانِ ساخت و پرداختِ تنِ پسین و همه‌ی دیگر فرارونده‌های پایانیِ جهان برایِ فرساختشِ پایانیِ جهان به کارانداخته می‌شود.

۳۷۱

بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و یکم درباره‌ی اندازه‌شناسیِ آفرینش و آفرینشِ اندازه‌شناسانه و،

کارآیندی و نیروی آفرینش است.

اندازه‌شناسی آفرینش یعنی اینکه یک‌یک آفریدگان کار و وظیفه‌ی مقدر خود را انجام دهند. آفرینش اندازه‌شناسانه یعنی اینکه همه‌ی هستی‌داران، جدای از خداوند، بر خویشکاری یگه و تکِ خویش در جنب و جوش باشند.

گمان و بازشناختِ ما این است که چند بندِ میانینِ نوشتارِ پهلوی این روایت (=کرده‌ی ۳۷۱) آسیب‌دیده‌است. به گونه‌ای که کارگزارشِ برخی عبارت‌ها را به دشواری کشانده‌است.

در بندهای پایانیِ روایت سخن بر سرِ خویشکاریِ هستومندانِ دارایِ اراده و، هستومندانِ سرشتمندشده‌است. ولی، ستودگانِ پاک و ناب و والایِ آسمانی، با آنکه صاحبِ اراده‌ی گزینشگرانه‌اند، والاتر از آن‌اند که از خویشکاری‌های مقدر و آفرینشیِ خود روی‌برگیرند.

۳۷۲

در کرده‌ی سیصد و هفتاد و سوم از سه مَهرِ باورنشان نام برده می‌شود که نشان می‌دهد دینِ مزدایی مَهر و نشانِ اورمزدی دارد. یکی، آموزه‌ی «راستی» است؛ دودِ دیگر، خرددورزیِ درخورِ اورمزد است؛ سدیگر، مَهر و نشانِ شگفتیِ آفرینی‌های اورمزدی در همه‌ی آموزه‌های دینِ مزدایی است.

۳۷۳

بحثِ کرده‌ی سیصد و هفتاد و سوم درباره‌ی «ذاتِ دینِ اورمزدی» و «ذاتِ دینِ اهریمنی» و نیز، «پوششِ برونی»، «سامان‌ده»، «رواج‌دهنده»، «دین‌داران» و «ارزانیان» هر یک از دو دینِ اورمزدی و اهریمنی است. ذاتِ دینِ مزدایی دانایی است؛ پوششِ برونی‌اش نکویی است؛ نیرویِ راستیِ سامان‌دهِ آن است؛ نامش «مَزْدَیْسَن» می‌باشد؛ نامِ دین‌دارانش «مزدایی» است؛ رواج‌دهنده‌اش شهریارِ پارسایِ دین‌پناه است.

۳۷۴

بحثِ کرده‌ی سیصد و هفتاد و چهارم درباره‌ی سه «دروج» است که در همان دمِ زایش بر مردمی‌زادگانِ پتیاره‌گری می‌آغازند. یکی دیوِ اکومن است و دیگری دیوِ آز است و سومین دیوِ خواب‌آزایِ نابه‌پیمانِ بوشاسپ است.

اورمزد جهان‌آفرین، از سویِ خود، به ترتیب، ایزدِ وهمن و ایزدِ سروش و میثویِ خوابِ ترازنده (=متعادل) را به نبردِ دروجانِ پیشگفته می‌فرستد.

۳۷۵

بحثِ کرده‌ی سیصد و هفتاد و پنجم، بحثیِ فرزانه‌دانه درباره‌ی نمادنشانِ چیزها است. فراروندِ بحثِ نشان می‌دهد که نویسنده از ربطِ علیّیِ پدیده‌ها سخن می‌گوید. برابرِ بخش‌بندیِ نویسنده، چیزها / اعیان / برابرِ ایستاهایِ دارایِ چهارگونه ربط‌اند.

برخی روندها به گونه‌ای قطعی به یکدیگر باز بسته و پیوند خورده‌اند؛ به گونه‌ای که با پدیدار شدن یکی، بود و باش، پیدایی و ظهور دیگری نیز پیش‌بینی پذیر است. برخی پدیده‌های دوتایی یا چندتایی، پیوند شایدشوا نه و احتمالی دارند. برخی از ربط و پیوندها استوار برگزاف‌گویی و خرافه‌ی مردمانه است؛ برخی پیوندها نیز از بنیاد ناسازگار اند و جَرَد آن را نمی‌پذیرد.

از نظرگاه خِرَدشناسی (=منطق)، بحث این روایت در گستره‌ی مقوله‌ی «دالّ و مدلول» است. بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و ششم درباره‌ی آتش و دود، و نیز، گونه‌های بی‌دود و دودمند آن دو است. آتش بی‌دود، همان آتش اِسپِنیشْت است. آتش دودمند آتشی زمینی است.

از رهگذار تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن آتش‌های زمینی دودمند می‌شوند. نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت، بحث دوزخ است که نه از آتش بلکه از دود برساخته شده است. زیرا آتش، یکی از ارکان و بُنلادهای اهورایی جهان است و نمی‌تواند از بُنلادهای برسازنده‌ی دوزخ باشد.

بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و هفتم درباره‌ی هرزه‌درآیی‌های برگزاف زدارمینو است و زائی‌فرمایی سپندارمینو در برابر فریب‌های زدارانه.

زدارمینو، برگزاف، به هرزه می‌درآید که: «با نیست و نابود کردن تنابندگان اورمزد، نتیجه‌ی نبرد گیاهانی را به سود خود برخواهم گرداند». اما رازگشایی (=وحي) دین بهی جز این است.

بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و هشتم درباره‌ی قدرت نیروی شناخت است برای هر دو میثوی سپندار و زدار.

در این روایت (=کرده‌ی ۳۷۸)، بار دیگر با یکی از آموزه‌های سخت‌استوار دین کرد روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، قدرت نیروی شناخت و آگاهی است.

نویسندگان و تدوین کنندگان دین کرد، چند باره و چند باره، بر این نکته انگشت سخن می‌نهند که، هستی‌داشتن هرگونه بدی و بدکاری در جهان هستی، از زینه‌ی فرودین آن گرفته تا برسد به بُن بُنان بدی، یعنی اهریمن، برجوشیده از ناآگاهی و بدآگاهی است. از این رو است که ذات بددینی و ذات اهریمن، در سرتاسر دین کرد، ذاتی برگرفته از بدآگاهی و ناآگاهی است.

نویسنده‌ی روایت درنظر، در اینجا نیز یکی از چَم‌ورزی‌های ژرف خود را درباره‌ی نیروی شناخت، حتی در پیوند با اهریمن، در میانه می‌نهد:

«قدرت نیروی شناخت به اندازه‌ای ست که اگر زدارمینو نیز به حقیقت میثوی چیزها

۳۷۹

دست یابد، دست از کردوکارِ اهریمن خواهانهِ آش خواهد کشید؛ و به رهایی خواهد رسید». بحثِ کرده‌ی سیصد و هفتاد و نُهم درباره‌ی ویژستگی‌هایِ آفرینشِ سپندارمینو و ویژستگی‌هایِ پاژآفرینشِ زَدارمینو است.

میانهُ زوی، ویژستگیِ آفرینشِ سپندارمینو وانه است؛ آن زداژمینو افراط‌کاری است. اگر قرائتِ ما از این روایت درست باشد، از درونه‌ی سخنِ نویسنده نتیجه می‌شود که آن دو ویژستگی را در همه‌ی شناخت‌هایِ خود از جهان، می‌باید دخالت دهیم. بحثِ کرده‌ی سیصد و هشتاد و درباره‌ی امکانِ روندگی و پیشرفتِ آفریده‌هایِ گیتی است حتی زیرِ پاژنیرویِ زَداژمینوِ ستیهنده.

۳۸۰

در این روایت (= کرده‌ی ۳۸۰)، با بخش‌بندیِ ارسطوییِ جهان نیز روبه‌رو می‌شویم. پتیاره‌گری‌هایِ اهریمن تنها می‌تواند به جهانِ تحت‌القمر آسیب رساند. دستِ اهریمن هیچ‌گاه به «آسمان‌پایه / فَلَک / رَی» نرسد. رسیدنِ جهانِ تحت‌القمر به منزلگهٔ مقصود همراه با بیم است؛ که خودِ نیرویِ آن بیم، از بنیاد، پاژنیرویِ زَدارانه است.

۳۸۱

بحثِ کرده‌ی سیصد و هشتاد و یکم درباره‌ی پیش‌شرطِ خوشنودسازیِ همگانی و سرتاسریِ مردم است.

شرطِ خوشنود ساختنِ مردم فرابردنِ همه‌گونه نیکیِ سوییِ ایشان است. که آن، «بی‌نیازی»، «بی‌مرگی» و «فرجام‌کام‌مندانه» است. ولی در جهانِ پتیاره‌زده و جهانِ آمیخته با آلودگیِ تازشِ اهریمن، انجامِ سازگار و رسا و بسنده‌ی هر سه شرطِ پیشگفته شدنِ نیست. نویسنده خود بدین نکته خستو است که در این جهانِ مادی، حتی خرسندساختنِ دو تن نیز شدنِ نیست. در پایانِ روایت نتیجه گرفته می‌شود که سه شرطِ «بی‌نیازی»، «بی‌مرگی» و «فرجام‌کام‌مندانه» تنها در سرایِ بازپسین شدنِ است.

۳۸۲

بحثِ کرده‌ی سیصد و هشتاد و دوم درباره‌ی زورمندترینِ هستومندانِ هستی است. نخست به زورمندیِ چارپایانِ سودمند نگریسته می‌شود. دودیدگر به هست‌وبودِ گیاهان، سدیدگر به هست‌وبودِ زمین، چهارم به بادِ بارِدارِ آب و زمین و گیاه و چارپا و مردم، پنجم به زورمندیِ آسمان‌پایه (= فَلَک) توجه می‌شود. از زورمندترینِ آردائیِ فَرَوَزُد که زائی‌فرمایِ همه‌ی هستی‌دارانِ مادی است سخن می‌رود. زورفرماییِ فروهرِ پارسایان و آردائیِ فَرَوَزُد در جهانِ مینوی برابر است با زورمندی و زورفرماییِ مردم‌سالار و شهریارِ همه‌ی آفریدگان در جهانِ مادی.

یعنی اَتر-زورْ آوری مردم بر دیگر تنابندگانِ زمینی برابر است با اَتر-زورْ آوری فَرَوهرِ پارسایان در جهانِ مینوی.

۳۸۳

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و سوم همچنان دنباله‌گیری بحثِ دوئُنْ باوری (=ثنویت) است. کارهای مردم یا کرفته است یا گناه. کرفته برآمدِ خِرَد و همنی است؛ گناه برآمدِ کامه‌پرستیِ اکومانه است. خِرَد و همنی بُنْ انگیزِ کرفته و پارسایی و سود و رامش است.

تَلَوْنْ خواهیِ اکومانه بُنْ انگیز (=علت) هر آن بزه و تبه‌خویی و زیان و درد است. پس نمی‌تواند برجوشیده و برساخته‌ی جهان‌آفرین باشد. در پایانِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا به دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا «بُنْ آفریننده‌ی همه‌ی ضدینِ جهان را یکی دانسته‌اند».

۳۸۴

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و چهارم درباره‌ی مَأْمَن، آغازگاه، مَأْنْدْ گاه و محل (=مِهَن) کرفته از یک سو، و، مَأْمَن، آغازگاه، مَأْنْدْ گاه و محل (=گیلیستگ) گناه در دِل و جانِ مردمان از سوی دیگر است. استاد دکتر میرجلال‌الدین کزازی نامواژه‌ی پهلوی «گیلیستگ» را ساخته‌شده از دو پاره‌ی «گیل» و «آستگ» در نظر گرفته‌اند؛ و، شایدمندان، بخشِ آغازینِ واژه (=گیل) را سخن‌گوشه‌ای کهن‌زمان و تاریخی به دیوانِ گیل و ماژن می‌دانند.

روندِ سخن‌نشان می‌دهد که نگریده‌ی نویسندگیِ روایت از این معنا انگیزه‌هایِ نهان و آشکارِ مردمان در انجامِ کرفته یا گناه است. چهار گونه انگیزه برای انجامِ کرفته برمی‌شمرد؛ و چهار گونه انگیزه نیز برای انجامِ گناه.

در دنباله، نویسنده، داوریِ خود را، البته برابرِ نگرگاهِ دینِ مزدایی، در باره‌ی هر چهار انگیزه‌ی انجامِ کرفته و هر چهار انگیزه‌ی انجامِ گناه نیز نشان می‌دهد. مردی هست که کرفته‌ای را از ژرفایِ جان انجام می‌دهد؛ کسی نیز هست که به یوبه‌ی برآوردِ کامه‌ای زمینی کرفته‌ای را انجام می‌دهد. این دسته‌بندی درباره‌ی گناه نیز راست است.

۳۸۵

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و پنجم درباره‌ی دلیلِ خداوندگاریِ انسان در انجام‌دادن یا ندادنِ فضایل، و، دلیلِ تهی از نیرویِ گزینشِ ولیِ سودمند بودنِ چارپایان و زینندگانِ نیک است. *
مردمیان، هستی‌دارانی‌اند که بهره‌مند از نیرویِ امشاسپندیِ اراده و قُوّه‌ی گزینش در انجامِ نیک و بد‌اند. دیگر هستی‌داران، از آن میان، زینندگانِ نیک و سودمند چنین نیستند. ولی بهره‌مند از نیرویِ سرشت‌اند. به دیگر سخن، این نیرویِ خدانهاده‌ی سرشت است که آنان را در انجامِ کارهایِ شان رهبری می‌کند. این معنا، همه‌ی آن چیزی است که نویسندگیِ این روایت (=کرده‌ی ۳۸۵) سرگفتنِ آن

را دارد؛ ولی در بند پایانی روایت نتیجه می‌گیرد که اگر آدمی همین زیبندگانِ نیک را به نابه‌جا به کارگیرد، بهره‌ای نادرست خواهد گرفت.

۳۸۶

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و ششم درباره‌ی دو گونه دین یزدانی و دین دیوی است. دینی که کرفه را در جایگاه کرفه، و گناه را در جایگاه گناه آموزش می‌دهد، دینی یزدانی است. دین دیوی بازگونه‌ی دین یزدانی است.

نکته‌ی مهم در این روایت (= کرده‌ی ۳۸۶)، فهرستِ مطلق و تغییرناکردنی کرفه و گناه از سوی نویسندگی روایت است. خواننده‌ی پژوهنده و نکته‌سنج به یاد دارد که نویسندگانِ دین کرد، در برخی روایت‌های این کتاب، برای نمونه کرده‌ی هشتادم، سیاه و فهرستِ مطلق کرفه یا گناه را برای برخی کرفه یا گناهان نپذیرفته‌اند.

۳۸۷

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و هفتم درباره‌ی واری، اندازه‌شناسی و معیار گزینش دین و شهریاری است.

در این روایت، از پندِ آشنای «پیشگیری بهتر از درمان است» بهره گرفته شده است. چه در گزینش شهریاری و چه در گزینش دین، بهتر است پیش از هر انتخابی برابرِ معیارهای خرد پسند دست به واری، اندازه‌شناسی و گزینش درست زنیم؛ زیرا گزینش یک شهریاری ستم‌گامه بسیار آسان‌تر از به‌زیر کشیدن وی است.

نویسنده با همین ساختمانِ چم‌ورزی (= استدلالی) بحث خود را به گزینش دین می‌کشانند. بهتر است پیش از هر باور ژرفانه و جانانه به هر دینی معیارهای درستی را به کاربریم. زیرا گزینش شهریاری دغل، کار مردم را به دینی اهریمنی می‌کشانند؛ گزینش هر کیش ناراست نیز به اسارت در برابر شهریاری خودکامه و ستم‌پیشه می‌انجامد.

۳۸۸

کرده‌ی سیصد و هشتاد و هشتم با سرنامه‌ای تاریک‌نما و کمی نامفهوم در زمینه‌ی کشتن بخودآگاه و نابخودآگاه آغاز می‌گردد.

اما در نوشتار توضیحی روشن می‌شود که بحثی دین‌دانش‌سازانه (= فقهی) درباره‌ی کشتن آیین‌مند و یزدانی حیوانات و کشتن بی‌قاعده و دیوخواهانه‌ی حیوانات است.

نویسنده‌ی روایت، ذبح جانورانِ سودمند را به دست برخی کیشداران، گشتنی از گونه‌ی نابخودآگاه و رفتاری ویژه‌ی دیوان و دیوپرستان می‌داند. نگرسته‌ی خود را با سخنواره‌ی پهلوی «آبوی-زینش / ذبح نابخودآگاه» فرامی‌گوید. شاید، با این بیان می‌خواهد گونه‌ای ذبح ددمنشانه‌ی

چارپایان را برساند که به یورش و تهاجم مانند تر است تا ذبح آیینمندان. ایرانیان، هنوز که هنوز است هیچ پرنده یا چرنده‌ای را گرسنه و تشنه ذبح نمی‌کنند. روند سخن در این روایت به گونه‌ای است که برخی کیشداران، در ذبح پرنده و چرنده، بی‌هیچ آیین خداپسندی، به شیوه‌ای تهاجمی دست به کشتار حیوانات می‌زده‌اند.

یزدان پرستان اما، تنها جانوران زیانمند یا جانورانی که در دست دیوپرستان است را سزاوار ذبح می‌دانند. مزداییان، از چارپایان سودمند تنها برای زدودن نیاز مردم بهره‌می‌برند؛ آنهم آیینمندان و زمان‌بندی شده. در این روایت، این معنا با سخنواره‌ی پهلوی «کامگ زَنیشُن / ذبح آگاهانه و آیینمندان» فراگفته می‌شود.

پژوهندگان باریک‌نگر می‌توانند از این روایت (=کرده‌ی ۳۸۸) در واریسی برخی کیش‌ها و آیین‌های جادوگری و راز رفتار بهره‌گیرند. ویژه آنکه روایت در نظر برخی رفتار و کردار کیش‌ها و آیین‌های هم‌روزگار نویسنده‌ی روایت را نشان می‌دهد.

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و نهم درباره‌ی هفت خصلت اخلاقی متعالی کی ویشتاسپ شاه بلند پایه است. و اینکه هر فرد مزدایی، در همین جهان مادی، در هر طبقه‌ی اجتماعی که هست، می‌تواند آن هفت ویژگی اخلاقی فرازین را از آن خود کند.

آن هفت فرازندگی پس از ویشتاسپ شاه به یوشت فریان رسیده است؛ و از تخمه‌ی یوشت فریان به شاهان پس از وی و نیز شاهان هم‌روزگار نویسنده‌ی روایت رسیده است.

شهریاری درست، خوشنودسازی همگان از رهگذار داد، زورفرمایی (=اقتدار) در برابر دشمنان، سوزگستری، فراوانی ابزار و دارایی، برپاداشتن آیین بزرگی و نژادگی، برگماردن نژادگان و نیکان در کارها، همه و همه، از ویژگی‌های فرازین ویشتاسپ شاه است.

پس از این، نویسنده نشان می‌دهد که هر فرد مزدایی، چگونه می‌تواند دارنده‌ی آن هفت فرازینگی و تعالی اخلاقی شود.

بحث کرده‌ی سیصد و نودم درباره‌ی فراوانی دهنده و خستنده‌ی جهان است. نیروهای فراوانی ده و افزونی بخش در جهان، با نیروهای خستنده در ستیز و نبردی همیشگی درگیرند.

نویسنده، پس از بیان ارزاغزه‌ی (=آکسیوم) اندیشه‌ی دیالکتیکی خود، چهار تا از نیروهای خستنده جهان، و نیز، چهار تا از نیروهای افزونی بخش جهان را نام می‌برد.

۳۹۱

بحث کرده‌ی سیصد و نود و یگم درباره‌ی نیروهای سامان‌دهنده و آشفته‌کننده‌ی فضایل نهادی آدمی است.

هر فضیلت اخلاقی / نهادی دارای یک خانه‌ی نهادین است؛ به گونه‌ای که انجام درست و به‌آیین هر فضیلت می‌باید به آن خانه‌ی نهادین پیوندد. برای نمونه، فرجام اندازه‌شناسی خردورانه می‌باید به کار بست خیم و خوی نیک پیوند خورد؛ فرجام کار بست خیم و خوی نیک می‌باید به اندازه‌شناسی خردورانه پیوندد. نویسنده با همین زبان و بیان، فرجام و منزلت نیک یا بد بسیاری از هنرهای نهادی و آهوان نهادی (= فضایل و رذایل) را برمی‌شمرد.

۳۹۲

بحث کرده‌ی سیصد و نود و دوم درباره‌ی آن چیزی است که دلیل و ضرورت وجودی‌اش به محض آشکاری بر بیننده دانسته می‌گردد، و نیز درباره‌ی آن چیزی که دلیل بودن‌اش نیازمند استدلال و چم‌ورزی است.

نویسنده معتقد است هر چیز بایستمند و ضروری از نظر وجودی، چه دیدنی و چه نادیدنی، چم‌وچرای بودن‌اش برای قوه‌ی بینش مردم، بدیهی، خودآشکار و بی‌نیاز از استدلال است. تنها ذات دانایی و هر آن چیزی که بروبار آن است دارای شرط پیشگفته است. اما چیز نابایستمند (= غیر ضروری) چنین نیست. نویسنده‌ی روایت نتیجه می‌گیرد که هم دانایی و هم نادانی بُندار و بُنمند (= متأصل) آند.

در پایان روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌گیر که چرا مدعی شده‌اند: «بُن بُنانِ هستی یکی است».

نظر استاد عبد‌الله انوار این است که: «نقد نویسنده‌ی روایت بر دسته‌ای از کیشداران، در بنیاد خود چیزی نیست جز خُرده‌سنجی بر بنیان‌های فکری دبستان اصالت و جود».

۳۹۳

بحث کرده‌ی سیصد و نود و سوم درباره‌ی نکوکاری و بدکرداری مردم و نیز، خاستگاه و بروبار نکویی و بدی است.

نویسنده‌ی روایت، همچون همیشه، استوارترین نکویی‌ها را «داد / عدالت» می‌شناساند؛ و استوارترین بدی‌ها را «بی‌داد» می‌داند.

خاستگاه داد دانایی است؛ آن بی‌داد نادانی. بُن بُنانِ همه‌ی دانایی‌ها اورمزد جهان‌آفرین است. و سزاوار جهان‌آفرین، در جایگاه بُن بُنانِ همه‌ی داده‌ها و دانایی‌ها، نیست که کردوکاری هم‌اندازه با بی‌داد از وی سرزند. در بند پایانی این روایت (= کرده‌ی ۳۹۳)، نویسنده دیگر باره مجالی می‌جوید تا بر

دسته‌ای از کیشداران بت‌زد که چرا مدعی شده‌اند: «بُن داد و بی داد، دانایی و نادانی در جهان هستی بیش از یکی نیست».

نظر استاد عبد‌الله انوار این است که: «نقد نویسنده‌ی روایت بر دسته‌ای از کیشداران، در بنیاد خود چیزی نیست جز خُرده‌سنجی بر بنیان‌های فکری دبستانِ وحدت وجود».

بحث کرده‌ی سیصد و نود و چهارم درباره‌ی مرتبه‌ی میانینِ زینه‌ی آفرینشیِ مردمیان است در سنجشِ با مرتبه‌ی ملائکه‌ی مقرب (=امشاسپندان) از یک سو و جانوران از سوی دیگر. مردمی‌زادگان، آفریده‌ای میانِ دو زینه‌ی فرازین و فرودین اند؛ ولی گاه بر زَبَرِ امشاسپندان می‌رسند و گاه از چارپایان فروتر اند.

با بهره‌گیریِ رسا و بسنده از دو نیروی خِرَدِ خدادادی و شنیداری می‌توانند از امشاسپندان سر شوند. باژگونه‌ی این، مردمی‌زادگان می‌توانند تا به ترازِ جانوران فروگیرند.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و پنجم درباره‌ی ارجِ مردمان و پلکانِ آن ارج است. هم، ارجِ مردمان و هم پله و پایگاهِ آن ارج با خِرَدِ برسنجیده‌می‌شود؛ تا بدانجا که ارجمندترین مردمانِ خِرَد‌ورزترین آنان است.

مردمِ بی‌ارج کسانی‌اند که خیم‌و‌خوی و خرد و آگاهیِ دینی‌شان با گردوغبارِ آشموغی آلوده شده‌است. آشموغ را می‌باید با کیفرِ تناپهل، مانندِ دیگرِ محکومین به مجازاتِ مرگ‌ارزان، ادب کرد. ساختارِ زبانی -بیانیِ بندِ چهارمِ این روایت (=کرده‌ی ۳۹۵) به گونه‌ای است که نشان می‌دهد نویسنده به شخصِ ویژه‌ای انگشتِ سخن می‌نهد: کسی که نخست به‌دین بوده‌است؛ به سببِ نابخردی از به‌دینی روی برگاشته و پا‌آیینِ آشموغی را پذیرفته؛ و سپس در پا‌آیینِ آشموغی، و در دستگاهِ قضایِ آن به پله‌وپایگاهی رسیده است.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و ششم درباره‌ی ذاتی است که آن ذات، همراه با زمانِ کرانمند تغییرپذیر نیست و آن ذاتی که پذیرایِ تغییر است.

در دید و باورِ فرزان‌ورانه‌ی نویسنده‌ی این روایت، چیزهایی هستند که از نظرِ ذاتِ خود تقرر دارند و با تغییری که بر سرِ آنان رود، ذاتیّتِ ذات و خودبودگیِ خودِ آنان همچنان مُتَقَرَّر است. نمونه‌آوریِ پس از این نویسنده‌ی روایت، تقررِ ذاتِ گردونه‌ی ماه و زمان است. بحثِ روی‌هم‌رفته درباره‌ی ثباتِ جوهری و تغییرِ عَرَضی است.

اما در پایانِ روایت دانسته‌می‌گردد که نویسنده‌ی روایت در پیِ نقدِ دسته‌ای از کیشداران است که

مدعی اند: «ایزد حق دارد خواست و کام خود را هرگاه که اراده کند تغییر دهد».

راوی می نویسد: دسته‌ای از کیشداران هستند که معتقداند خداوند در تغییر رأی خود مختار است؛ تا بدانجا که این قدرت را دارد هر روز، بنا به بهین دید (=مصلحت) خدایی، چیزی بگوید و دستوری نو دهد و دستور پیشین خود را منسوخ کند؛ یا از آنچه که امروز می‌گوید فردا پشیمان شود و سخنی و فرمانی دیگرسان دهد.

نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۳۹۶م)، برای تشکیک و تردید در چنین باوری، نخست این پیش‌گزارده را در میان می‌نهد که: «هرگونه تغییری، یعنی تغییر و دگرسانی از چیزی به چیزی دیگر». برای نمونه: تغییر جوهری نکویی نمی‌تواند تغییری دیگرباره به نکویی باشد، با حفظ همه‌ی شرایط ذاتیت نکویی. به گونه‌ای که، اگر نکویی، با حفظ شرط ذاتیت، همچنان نکو بماند و نیز تغییرکند، آنچه بر نکویی گذشته تغییر در معنای سراسر و باریکانه‌ی موضوع نبوده است. اگر هر تغییری که نه در چهره‌ها و چندی‌ها و چونی‌های نکویی، بلکه، تغییر به معنای باریکانه‌ی سخن بر سر نکویی رود، تنها می‌تواند تغییر جوهری از نکویی به بدی باشد.

اکنون، اگر سخن امروز و دیروز خداوند تغییر کند، و این تغییر در سطح جوهر باشد نه در سطح عرض، یا باید سخن دیروزش — نعوذ بالله — بد بوده، یا امروز به بدی گراییده است. این معنا، همه‌ی آن چیزی است که این روایت سرگفتن آن را دارد؛ ولی، سخن پهلوی، همین معنا و بحث شناخته را، در ساختمان نحوی پیچیده‌ای بیان می‌کند. به گونه‌ای که گزارش آن، برای ما با دشواری بسیار همراه بوده است.

در گزارش خود از این روایت، با افزودن سخنواره‌هایی رساکننده و روشن‌ساز آنهم درون پراکنش گوشه‌دار ستاره‌دار، کوشیده‌ایم از ایجاز سخن بکاهیم.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و هفتم بازنویسی و بازگزاری همان کرده‌ی دویست و شصت و ششم است که شرح آن گذشت.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و هشتم درباره‌ی دسته‌بندی شهریاران و گزارش نام آن دسته‌بندی‌ها است. نویسنده چهار دسته شهریار را نام می‌برد: نخست، شهریار آراسته‌کار، دودیدگر، امیدوار، سدیدگر، بیمناک و چهارم آشفته‌کار.

در چهار بند پایانی روایت، نویسنده تعریف هر یک از این شهریاران را البته در یک جمله فرامی‌گوید. سنجه‌ی نامگذاری شهریاران یکی خرد است و دیگری بخت. روشن است که نامواژه‌ی

بخت، جانشینی برای «اوضاع زمانه» است.

نویسنده، بر پایه‌ی داشتن یا نداشتن هر یک از دو عامل پیشگفته، چهار دسته شهریار را از یکدیگر بازمی‌شناسد.

۳۹۹

بحث کرده‌ی سیصد و نود و نهم سخنی تکراری درباره‌ی آفرینندگی جهان‌آفرین و پاذافرینش اهریمن است. آفرینندگی جهان‌آفرین همان کردوکار گیتیایی و آرایش مینوی است؛ پاذافرینش اهریمن همان آشفته گردانیدن هر دو جهان مادی و مینوی است.

به مردمی‌زادگان دو نیرو عطا شده است: یکی نیروی سرشت، و دیگری نیروی اهورایی اندیشگی و خرد است. اندیشگی و اراده‌ی آماشاسپندی، نیروهای تنانی و سرشت را چونان ابزاری به کار می‌گیرد. اهریمن، در روند پاذافرینش خود، پاذا نیروی آشفته‌گری خود را از راه «آز» در اندرون مردمان راه می‌دهد. در این روایت (=۳۹۹)، یک بار دیگر، با نبرد نیروهای متضاد و ستیهنده، از جهان مینوی و مادی گرفته تا اندرون تن مردمان، روبه‌رو می‌شویم.

آفرینش خدایی بر پایه‌ی ترکیب و برآمیزی ماده و معنا، گیتی و مینو استوار است؛ نیروهای گیتیایی از راه سرشت برنامه‌ریزی شده، و، نیروهای مینوی از راه پرتوهای اندیشگی خداوندی که فروغانه‌هایی (=بارقه‌هایی) از آن نیز مردمان را در بر گرفته است، در تن مادی به پیکرینگی می‌رسند. در ستیز با کالبد برآمخته و مُرکَب آدمی، پاذافرینش اهریمنی نیز آغاز می‌شود؛ و در برابر یک‌یک قوای ایزدی، قوایی اهریمنی را سازمان می‌دهد:

اَکومن در ستیز با بهمن؛

آز در ستیز با خرسندی و سروش؛

بدآگاهی در ستیز با آگاهی؛

مُعْطِیَاتِ حَسّ ظاهر، که نویسندگان دین کرد، همه جا آن را با سخنواره‌ی پهلوی «دهیگ سُوهِشَنیگ بُرْهَنگ» نشان می‌دهند، در ستیز با دانش راستین برین؛

افراط و تفریط در ستیز با ترازندگی و اعتدال و کار به‌پیمان؛

بزه‌کاری در ستیز با کرفه‌کاری؛

کاهلی در ستیز با کوشایی؛

آرزوخواهی‌های مُتَلَوّانه‌ی ناترازنده، در ستیز با هرگونه آرزوخواهی سرشتین و ترازنده.

در این روایت (=کرده‌ی ۳۹۹) با بحث «مِیسْکِسیس / مشارکت / هم‌انبازی مینو و گیتی»

افلاطونی نیز روبه‌رو می‌شویم.

۴۰۰

بحث کرده‌ی چهارصدُم درباره‌ی پی‌گیریِ چندباره و چندباره‌ی دو بُن‌باوری (=ثنویت) است. نویسنده هشت جُستارِ مایه درباره‌ی دانایی و بدآگاهی را به میان می‌کشد؛ از قبیل: بُن‌مایه‌ی دانایی و بدآگاهی، ویژستگی آن دو، خاستگاه‌شان، بخشنده‌ی دانایی و، پاذبُخشنده‌ی بدآگاهی، پذیرندگانِ زمینِ آن دو، سامان‌ده‌شان، شکوفاکننده‌ی آن دو، سترگیِ دانایی و، گرانبارِ بدآگاهی.

بخش‌بندیِ چشمِ سر و چشمِ جان نیز از بحث‌هایِ پژوهیدنی این روایت است. در بخشِ پایانیِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دو دسته از کیشداران را نقدکند. دسته‌ای از کیشداران هستند که مدعی‌اند: «هم، بُن‌انگیزِ دانایی و هم بُن‌انگیزِ نادانی را ایزد اندر مردم آفریده‌است». دسته‌ای دیگر هم هستند که مدعی‌اند: «زیرماده‌ی دانایی میانِ مردم از سویی ایزد است، ولی زیرماده‌ی بدآگاهی، ساخته و پرداخته‌ی خودِ مردم است».

۴۰۱

بحث کرده‌ی چهار صد و یکُم درباره‌ی آن چیزی است که دروج به یوبه‌ی آن با مردم می‌نبرد. سنگین‌ترین نبرد دروج برکامه‌ی ذاتِ مردمان، یعنی روان است. دروج برای دست‌یابی به روان نخست می‌باید به زین‌ابزارِ زمینِ روان، یعنی به کالبدِ زمینِ روان یورش برد. و این شدنی نیست مگر اینکه دست‌اندرکارِ جداگردانیدنِ تن و روان شود. جداگردانیدنِ تن و روان از یکدیگر با پاذازارِ بیماری و ناخوشی شدنی است. اگر دروج در کارِ جداگردانیدنِ تن و روان کامیاب شود، باز توانا به نیست‌گردانیدنِ تن یا روان نخواهد شد حتی اگر موفق به بندبندکردنِ بُن‌سازه‌هایِ تن یا روان گردد. گزارشِ بالا، همه‌ی آن چیزی است که نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۴۰۱) سرگفتنِ آن را دارد. در بندهایِ پایانیِ روایت، نویسنده، سرنوشتِ کسانی را برمی‌شمرد که در برابرِ دروجِ پیروز یا سرافکنده می‌شوند. و وعده‌می‌دهد در پایانِ جهان، جهان به سامانی تهی از پتیاره و نهادمانی بازگونه‌ی خواست‌و‌کامِ دروج خواهد رسید.

۴۰۲

بحث کرده‌ی چهار صد و دوم درباره‌ی دو گونه رایحه است که هر دو برآمدِ عطرافشانی‌هایِ میثویِ سپند است. آن دو رایحه، فرزانی است و افزاینده‌ی.

نویسنده‌ی روایت، زورنشان و بروبارِ عطرافشانی‌هایِ سپنداژمینو را برمی‌شمرد و در پایانِ روایت زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «ایزد، گیتی را برایِ پیکارِ آفریدگان و مردمان با یکدیگر آفریده است و ناداری و بیماری و مرگینی و رهایی نیافتگی

ابدی تنابندگان از دوزخ، پایان نوشت بسیاری از تنابندگان است و بهره‌ای از عطراشانی‌های خداوند».

۴۰۳

بحث کرده‌ی چهار صد و سوم ادعایی فرزانش پڑوهانه درباره‌ی این نکته است که بهم برآمدن روشنایی و تاریکی به معنی درهم آمیزی باهمانه‌ی آن دو نیست.

اما به روال همیشگی، نویسنده ادعای خود را با ارزش‌آغازهای (=آکسیومی) مزدایی فرامی‌گوید که خود را نیازمند استوارکردن درستی آن برای دیگران نمی‌داند.

ارزش‌آغازی وی این است: «در جهان آمیخته، بهم برآمدن روشنایی و تاریکی، به گونه‌ای گریزن‌ناپذیر، به معنی درهم آمیزی باهمانه‌ی روشنایی و تاریکی نیست».

در جهان مادی نیز، بهم برآیی آتش و دود، در جایگاه نمایندگان زمینی تاریکی و روشنایی، به معنی برآمختن زادیک و نهادیک آن دو نیست.

نکته‌ی پڑوهیدنی در این روایت، تعریف استوار بر آموزه‌های مزدایی نویسنده از بهشت است. بهشت، جایگاه خوشی و می‌خوارگی و زن‌بارگی و غلام‌پرماسی نیست. جایگاه فرازین همه‌ی فرزندگی‌ها و تعالی‌هاست.

در پایان روایت، نویسنده منکر می‌شود که دوزخ، بر ساخته از سازه‌ای آتش‌گون [=آتش‌گون] باشد.

۴۰۴

بحث کرده‌ی چهار صد و چهارم درباره‌ی هر آن مردم همانند با یزدان و هر آن مردم همانند با دیوان است.

مردم خداخو و یزدانی، مردمانی‌اند که ساختار و بافتار مردمیک آنان بنیادشده بر مرزبندی درست طبقات اجتماعی است. چنین مردمی، دارنده‌ی پایگان‌های چهارگانه‌ی دین‌سالاری (=آسرونی)، آرتشتاری، کشاورزی و افزارسازی‌اند.

مردم دیوسان رویگردان از یزدان، مردم‌تمایانی دارنده‌ی دینداری‌آلوده به آشموخی، هواخواه جدایی دین از سیاست، آوازده مصادره‌ی اموال (=چپاول و غارت) و سازنده‌ی افزارهای بد و نابه‌جایند.

نویسنده‌ی روایت، پس از این، هنرهای نهادی مردم خداخو و، آهوان نهادی مردم دیوسان را برمی‌شمرد. و می‌افزاید که در زمانه‌ی آمیختگی جهان با تازش‌آلوده‌کننده‌ی اهریمن، نه می‌توان مطلقاً پاک و یزدانی بود و نه مطلقاً ناخالص و دیوی.

در پایانِ روایت، بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «بَنِ هَمه‌ی چیزهای متضادِ جهان یکی بیش نیست».

بحثِ کرده‌ی چهار صد و پنجم درباره‌ی پیش‌بایست‌ها و شرایطِ رسیدنِ مردم به برترین دانایی و بینایی است.

نویسنده‌ی روایت نخست عناصرِ مَقومَه و مُشکَلَه‌ی دانایی را برمی‌شمرد که چهار تاینند: خَرَدِ خدادادی (=عقلِ بالملکه)، خَرَدِ شنیداری (=عقلِ مُستفاد)، فَرَه‌ی یزدانی (=بارقه‌های الهی) و، بهمنِ امشاسپند (=نخستین صادرِ نورالانوار). در بندِ پایانی، نویسنده، گام‌به‌گام، زینه‌ها و مراحلِ کسبِ دانش و بینشِ فرازین را نشان‌می‌دهد. دانش و بینشی که ما را توانا به بینشِ بی‌پرده‌ی مینوی می‌کند و نیکی‌هایِ دو جهان بهره‌ی همه‌ی مردمان می‌شود.

بحثِ کرده‌ی چهار صد و ششم به دسته‌بندیِ شهریاران پرداخته است. شهریاران هشت دسته‌اند: چهار تاییِ آنان ستودنی اند و چهار تاییِ آنان نکوهیدنی. چهار دسته‌ی شهریارانِ ستودنی البته مراتبی دارند: شهریارِ آراسته به انواعِ هنر، شهریارِ بسیار امیدوار، شهریارِ سترگ‌امید، و، شهریارِ خودپاس. شهریارانِ نکوهش‌کردنی نیز البته انواعی دارند: شهریارِ آکنده از بیم، شهریارِ شگفت‌بیم، شهریارِ گران‌بیم، و، شهریارِ بیمناک.

سنجه‌ی شهریارانِ ستودنی، خَرَدورزی و فَرزان‌مند (=فرزان‌مند) بودنِ شخصِ شهریار است. سنجه‌ی شهریارانِ نکوهیدنی، نابخردی و بدآگاه‌بودنِ خودِ شهریار است. نکته‌هایِ پژوهیدنی در این روایت کم نیست. در این روایت (=کرده‌ی ۴۰۶)، از «خشم‌گیری و طغیانِ توده‌ها»، «شاه‌فیلسوف» و «پایتخت» نیز سخن می‌رود.

بحثِ کرده‌ی چهار صد و هفتم درباره‌ی چهار زمانه است که دروج، در آن چهار زمانه، با آفریدگانِ سپندارمینو نبردی سهمگین را می‌آغازد؛ و جهان‌آفرین، در هر چهار زمانه خورشید را بسانِ آویخته در چکادِ آسمان از رفتنِ بازمی‌دارد. زمانِ دیری و درنگِ آویزش (=آویزان بودن) خورشید در چکادِ آسمان برابر است با مدتِ زمانِ نبرد.

نبردِ نخستین و درنگِ نخستین خورشید در آغازِ آفرینش است. دومینِ آن برابر است با فرجامِ هزاره‌ی زرتشت. از کارنامه‌ی پهلوی «زَندِ بهمن‌یسن» درمی‌یابیم که هزاره‌ی زرتشت هنوز به سر نرسیده است. سومین نبرد و سومین درنگِ خورشید برابر است با پایانِ هزاره‌ی هوشیدر؛

۴۰۵

۴۰۶

۴۰۷

چهارمین آن همزمان است با فرجام‌گرفتن هزاره‌ی هوشیدرماه و آغاز سروری خجسته‌ی آن یگه‌مرد، سوشیانش.

۴۰۸

بحث کرده‌ی چهار صد و هشتم درباره‌ی مرتبه‌بندی نه‌گانه‌ی آفرینش است. نخستین کار آفرینشگرانه‌ی خداوند در آفرینش جهان، طراحی آن در سامان هستیانه است. نویسنده‌ی روایت، هر نه طرح پی‌درپی آفرینشگرانه‌ی جهان‌آفرین در فراوند آفریدن جهان را یک‌به‌یک برمی‌شمرد. نهمین طرح آفرینشی «رپی‌هوپن» است؛ که ترجمه‌ی زند آن، «رامش‌خواهی ناب است». در پایان روایت، نویسنده دیگر باره مجالی فراچنگ می‌آورد تا بر دسته‌ای از کیشداران بت‌زد که چرا معتقد‌اند: «خداوند در آغاز آفرینش بدی را با نیکی همچون همزمان آفریده است و در میانه‌ی آفرینش بیماری و مرگ را بر آنان فروفرستاده و در پایان آفرینش به بیشینه‌ی آفریدگان خود وعده‌ی ابدی دوزخی عذاب‌آور و آکنده از شکنجه را داده است».

هم، مراحل آفرینش و هم نقد دسته‌ای از کیشداران در این روایت (= کرده‌ی ۴۰۸)، پی‌گرفت بحثی دیگر آموزه‌های دین کرد است.

۴۰۹

بحث کرده‌ی چهار صد و نهم، سخنی بی‌اندازه‌گرانسنگ و به همان اندازه شناخته‌نشده از دین کرد درباره‌ی دو رود سپند «آرنگ» و «وَه‌دائیتی» است.

سرتاسر بحث بر‌گرفته‌ی یکی از شایاترین سخنورزی‌های رازپژوهانه و رازورانه‌ی (=عرفانی) دین کرد در باب یکی دانستن وظیفه‌شناسی و فره‌ی یزدانی است.

در دستگاه اندیشگانی دین کرد، هر هستومند نیک، در هر گوشه از جهان هستی، و، در هر زینه و مرتبه‌ای که ایستاده شده باشد، از وهمن امشاسپند گرفته تا زمین و آب و گیاه، هر کدام برای کاری ویژگی‌یافته‌اند؛ آن کار و آن ویژگی، هر چه و هر اندازه که باشد، سپند و مقدس است؛ هر هستومندی، هر چه که خویشکاری‌های اورمزدپسند خود را بیش‌تر و به‌تر و باورمندانه‌تر انجام دهد، در بُن، فره‌ی یزدانی (=انرژی نورانی خدایی) بیش‌تری بر او فروباریده است؛ این فروبارش، فروبارشی از بالا به معنای فیزیکی آن نیست؛ درست است که فروبارش فره‌ی یزدانی، فروبارشی مینوی است، اما از نهاد مینوی و به‌ودیعه‌نهاد شده‌ی خود هستومندان سرچشمه می‌گیرد. پس، هر هستومندی که خویشکاری اورمزدپسند خود را ژرفانه‌تر و باورمندانه‌تر به‌انجام رساند، فره‌ی یزدانی بیش‌تری را بهره‌ی خود کرده است. به سخن دیگر، فره‌ی یزدانی بیش‌تری را به‌فعلیت درآورده است.

در این روایتِ گرانسنگ و ارج‌ناشناخته‌ی دینِ کرد (=کرده‌ی ۴۰۹)، دو دین‌واژه‌ی «فرّه» و «خویشکاری» نیز به همین معنا بکار رفته است.

رودخانه‌ی سپند «وّه-دائیتی» چکادِ خویشکاری است. تگ‌یافت (=مصدق) زمینِ خویشکاری است. پس، چکادِ فروبارشِ فرّه‌ی یزدانی است؛ بلکه ایزدِ فروبارنده‌ی بخشی از فرّه‌ی یزدانی در زمین است آنهم برای هستومندانِ خویشکاری‌شناس. رودخانه‌ی سپند «آزنگ» ابزارِ همه‌ی پرتوافشانی‌های اورمزد در جهان است. تگ‌یافتِ زمینِ فرّه است.

«ری / پرتو» و «خُورّه / فرّه» دو دریای شاخه‌گرفته از خودِ اورمزد اند. با کارمایه‌ی این دو است که آفرینشِ سویی منزلگه مقصود رَه می‌پیماید.

در پایانِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «پایانِ جهان، نه در نامیرایی و خوشنودی و شادخواریِ جاودانه، که، در میرایی و رنج و فرولغزِ ابدی در دوزخ است».

بحثِ کرده‌ی چهار صد و دهم درباره‌ی شناخت‌نشان و ممیزه‌ی پارساترین دین‌دارانِ دینِ بهی و، تبه‌خوترین دین‌دارانِ آشموغی است.

پارساترین مردم کسی است که با رفتار و کردار و اندیشه‌ی خویش، جهان‌آفرین را بسی خوشنودمی‌سازد. تبه‌خوترین مردمان کسی است که با کنش و منش و گویشِ خویش به بیش‌ترین اندازه جهان‌آفرین را می‌آزارد. در این روایت (=کرده‌ی ۴۱۰)، نویسنده، هم راه‌های خوشنودی و هم رنج و آزارِ جهان‌آفرین، و نیز، بروبارِ آن دوگون رفتار را برمی‌شمرد.

بحثِ کرده‌ی چهار صد و یازدهم درباره‌ی این نکته است که بسا «برخی چیزهای درنما (=به‌ظاهر) ستودنی برایِ پارسایان» زیانمند باشد و بسا «برخی چیزهای درنما نکوهیدنی برایِ همان پارسایان» سودمندترین چیزها باشد.

سرنامه‌ی این روایت (=کرده‌ی ۴۱۱)، آیه‌ی کریمه‌ی «وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره، ۲۱۶) را فرایادمی‌آورد.

تنها چیزِ ستوده‌ای که گاه پارسایان را زیانبار شود، راست‌گفتاری است. تنها چیزِ نکوهیده‌ای که گاه پارسایان را سودمند افتد، دروغِ مصلحت‌آمیز است.

نویسنده‌ی روایت، در بندِ دوم (=بندِ پایانی) می‌کوشد سودمندیِ گاه‌وبیگاهِ دروغِ مصلحت‌آمیز را درست‌نمایی (=توجیه) کند.

ساختمانِ زبانیکِ این روایت، نشان از پنهان‌کیشی (=تقیّه‌ی) نویسنده دارد.

۴۱۲ (الف) بحث کرده‌ی چهار صد و دوازدهم دربرگیرنده‌ی دو روایتِ درهم‌آمیخته و سروته از دست‌رفته است. نخستین بار، زنده‌یاد دومناش، گزارنده‌ی فرانسوی کتابِ سوم، بدین نکته پی برده است.

ایشان، به یوبه‌ی یکدستی شماره‌زنی‌های خود با شماره‌زنی‌های سنجانا، روایتِ نخست را با رقم 412 (A) و روایتِ دوم را با رقم 412 (B) نشان داده‌اند.

سخنورزیِ روایتِ نخست (=۴۱۲ الف) به چهار جُستارُمایه پرداخته است:

دوست‌ترین و خوشنودکننده‌ترین آفریده‌ها جهان‌آفرین را؛

مِه‌پایه‌ترین و رامشمندترین هستی‌داران در بهشت؛

دشمن‌ترین و آزرده‌کننده‌ترین چیزها جهان‌آفرین را؛

و، نگوئِ بخت‌ترین و رنجورترین هستی‌داران در دوزخ.

«روان»، هم می‌تواند دوست‌ترین و خوشنودکننده‌ترین چیزها، و هم، دشمن‌ترین و

آزاردنده‌ترین چیزها جهان‌آفرین را باد.

۴۱۲ (ب) سخنورزیِ روایتِ دومِ نوشته‌آمده در کرده‌ی چهار صد و دوازدهم درباره‌ی آن چیزی است که دروج با آن سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد.

آن چیزی که دروج با آن سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد، فره‌ی یزدانی است.

در سرتاسرِ این روایتِ سخت آسیب‌دیده، نویسنده می‌کوشد هم، بروبارِ شکوفاییِ فره‌ی یزدانی،

و هم پی‌آمدهای زیانبارِ کاستی‌گرفتنِ فره‌ی یزدانی را برشمرد.

از آنجا که کارُمایه‌ی «وظیفه‌شناسی» جهان را به فرجامِ اهوراییِ آن می‌رساند، کاستی‌گرفتنِ فره‌ی

یزدانی (=انرژیِ نورانیِ حرکتیِ یزدانیِ وظیفه‌شناسی) زیانبارترین چیزها در فراروندِ پیشرفتِ جهان

سویِ منزلگه مقصود است.

۴۱۳

بحثِ کرده‌ی چهار صد و سیزدهم درباره‌ی غایتِ قُصوایِ چیزها و اعیان است.

آنگونه که ما دریافته‌ایم، نویسنده در این روایت (=کرده‌ی ۴۱۳)، از دو گونه غایتِ قُصوی

نام می‌برد. یکی غایتی خاص و ویژسته، دیگری غایتی عام و فراگسترده.

غایتِ قُصوی و عام چیزها همان فُرُشگَرُ (=منزلگه مقصود) است.

غایتِ خاص چیزها، فرازآمدنِ آن طرفه‌مرد، آن کسِ پایانی (=سوشیائش) است.

آن طَرَفهٔ مرد، هم، پله و پایگاه غایتِ عام است و هم خود در فراروندِ غایتی ست که زه به سرمنزلِ مقصود می‌برد.

۴۱۴ بحث کرده‌ی چهار صد و چهاردهم درباره‌ی مینوی (=مُثَل) رادمنشی و زُفتی است آن هنگام که مقیم اندیشگی می‌شوند، و، درباره‌ی نشان‌پذیریِ تنِ این‌جهانیِ مردم از آن دو مینو است. اندیشه‌گاهِ مردم، فرودگاهِ زمینیِ آن دو مینویِ پیشگفته است. مینویِ رادمنشی سرشتِ مرد را گرم می‌کند؛ مینویِ زُفتی (=خسْت) دست و تنِ مرد زُفت را سرد می‌کند.

فشرده‌ی روایت، رساننده‌ی این پیام است که: هر کس در زندگی بخشنده است دستِ گرمی دارد؛ هر که زُفت‌منش است دستی سرد دارد.

۴۱۵ بحث کرده‌ی چهار صد و پانزدهم دربرگیرنده‌ی سه نکته است:
یکی، درباره‌ی آن چیزی که در اندرونِ مردم است،
یکی، ستایش و نکوهش بر آن کاری که مردم انجام می‌دهند،
و، یکی هم درباره‌ی سپاس و ناسپاسی است.

کردوکارهایی که در اندرونِ مردم رُخ می‌دهد یا سرشتین (=غریزی) است یا سرشت‌ستیزانه و نادرست. کردوکارِ سرشتینِ درست در اندرونِ مردم، چونان آمیزشِ سرشتین و درستِ اخلاطِ چهارگانه است؛ کردوکارهایِ نادرستِ سرشتین در اندرونِ مردم همان بیماریِ برخاسته از آمیزشِ نادرستِ اخلاط است.

بحث و فحص این روایت، یکسره یونانی‌گرایانه است؛ اما بحث‌هایِ یونانی‌گرایانه‌ی دینِ کرد همیشه برایِ استوارکردنِ بُن‌باورهایِ مزدایی است.

به سببِ آمیزشِ درست و آیینمندِ اخلاطِ اربعه (=آبگونه‌هایِ چهارگانه / آمیغ‌هایِ چهارگانه) می‌باید یزدان را سپاس گفت.

خاستگاهِ آمیزشِ نادرست و برون از آیینِ اخلاط / آبگونه‌ها/ آمیغ‌ها را می‌باید در بُن‌وگوهریِ دیگرسان جست.

آمیزشِ درستِ اخلاط و آمیزشِ نادرستِ آن نشان از دو بُن‌وگوهرِ متضاد و ستیهنده دارد. سوائِ کردوکارهایِ سرشتین در اندرونِ مردم، مردم کردوکارهاییِ آگاهانه دارند که کرفه یا گناه است. کرفه ریشه‌ی بهمنانه دارد؛ گناه خاستگاهیِ آکومثانه دارد.

کرفه، پذیرای ستایش است؛ گناه پذیرای نکوهش. پس، سزاوار نیست جهان آفرین را آفریننده‌ی کردوکارهای سرشتین نادرست و آفریننده‌ی گناه در اندرون مردمان بدانیم. بحث کرده‌ی چهار صد و پانزدهم یادکرد چندباره‌ی این نکته است که آفرینش مینوانه‌ی تنابندگان از سامان مینوی به سامان گیتایی می‌رسد.

جهان مادی، برآمده، شاخه‌گرفته و فرآورده‌ای از کارگاه مینوی است. که خود جهان مینوی نیز فرآورده‌ای شاخه‌گرفته از کارگاه هستی است. ولی جهان مادی، به گونه‌ای بخوداستوار، به جنبندگی، دگرشوندگی، شدن و شَوند (=تکوین و تکون) نمی‌رسد؛ یک دم بی‌نیاز از قوای مینوی نیست؛ از آفرینش، همان بُن‌مایه‌ی مینوی است که دیدنی و بسودنی شده‌است؛ که دیگر باره، سویی بُن‌آغازین خود، یعنی بُن‌مینوی خود، که از آن شاخه‌گرفته بود، بازخواهدگشت.

در سرتاسر گزارش‌های فیزیکیال دین کرد، به نکته‌ای و سخنی برنخورده‌ایم که در خوارداشت جهان مادی رأی‌ای صادرشده‌باشد.

نکته‌ی بالا، یکی از روشن‌ترین و استوارترین سنبه‌های جداسانی دستگاه اندیشه‌ورزی دین کرد، با دیگر دستگاه‌های اندیشگانی رازورانه است که به کوچک‌شمردن و خوارداشت جهان مادی رأی داده‌اند.

این روایت (=کرده‌ی ۴۱۶) با همه‌ی بیان کوتاهش به بحث «میسکسیس / مشارکت / هم‌انبازی مینو و گیتی» افلاطونی نیز انگشت سخن می‌نهد.

گیتی، برآیند میکس، درهم‌آمیزی جهان مادی و مینو، است.

گنیشواژه‌ی «میکس / mix» در زبان‌های اروپایی با «میخ / میس» در یونانی، با بُن‌کنش «میخ / میز» در فارسی، (=ستاک گنیشواژه‌های آمیختن و آمیزش) و «میشُر» در سانسکریت هم‌ریشگی زبانی و کهن‌زمان دارد.

بحث کرده‌ی چهار صد و هفدهم، بحثی تک و بی‌تا درباره‌ی «نیرنگ» است.

در فارسی امروز، واژه‌ی نیرنگ، به معنای گلک و حقّه و فریب است؛ این واژه، ادامه‌ی زمانیک و کهن‌زمانیک (=تاریخی) واژه‌ی پهلوی «نِرَنگ / nērang» می‌باشد که در فارسی امروز دچار تراسی و تحول معنایی شده است؛ زیرا در زبان پهلوی، واژه‌ی درنظر، به معنی حقّه و فریب نیست؛ بلکه واژه‌ای مقدس است به معنی ادعیه و اذکار. واژه‌ی «نِرَنگ / نیرنگ»، در این روایت و

روایت‌های دیگر دین کرد، همه جا با فروزه‌ی «هُو / hu / خوب / نیک» به کار می‌رود.
نویسنده‌ی روایت بحث خود را با این جمله می‌آغازد: «نیرنگ، همان رواج نیک
زایمندی‌هاست».

همه‌ی زایمندی‌های جهان مینو و ماده به یوبه‌ی سامانش جهان مادی است به میانجی زایمندی
نیرنگ نیک دین (= ادعیه و اذکار).

سامانش زمین، به ترتیب، نهاده بر زور آورد آب و باد و آسمان است که زور آورد آسمان، از بُن
بر پایه‌ی نیرنگ‌های مینوی (= میکائیک سماوی) است. نیرنگ‌های مینوی‌ای که نهاده شده بر
شگفتی‌آفرینی‌های جهان‌آفرین است.

زایمندی تن، زندگی روان، سازگاری آگونه‌های چهارگانه (= اخلاط اربعه)، آموزش‌های دینی
سامان‌دهنده‌ی جهان، پاسبانی آرتشتاری از آفریدگان، کار و ورزگله‌داری و کشاورزی، آسایش کارها،
سامانش شهریاری، همه و همه نهاده شده بر کارآیندی نیرنگ‌های نیک مینوی (= میکائیک
سماوات) است.

آبادانی، استوار بر نیرنگ‌های نیک گیتیایی است.

سنجه‌ی درستی نیرنگ با چه ابزاری است؟ با آزمایش سخت ایزدی (= ordeal / وَر).
روند و آیند ستارگان ایستنده و گردنده (= ایستان و گردان / ثوابت و سیارات)، درمان زَنش و
گَزش و زهر خزندگان و راه و چاره‌ی زدایش بسیاری بیماری‌ها بر آفسون و نیرنگ کارآمد و درست
دینی استوار است.

در این روایت (= کرده‌ی ۴۱۷)، همه چیز جهان، از دگرشدن‌های ستارگان و ماه تا پرواز مرغان و
دگرشد آهن‌ها و آهن‌گن‌ها (= فلزات)، استوار بر نیرنگ نیک دین (= میکائیک اهورایی)
معرفی می‌شود.

در دفتر چهارم گزارش در دست، کرده‌ی ۴۱۷، بخش یادداشت‌ها، بحثی واژه‌شناسانه درباره‌ی
دانشواژه‌های «نیرنگ»، «ترفند = تر + فند»، «علم‌الحیل»، «میکائیک»، «میکائیزم» و برابرهای
یونانی‌شان را به میان نهاده‌ایم.

بحث کرده‌ی چهار صد و هیجدهم درباره‌ی نشانگان تجلی زمینی سپندارمینو و زدارمینو در
جهان مادی است.

نشانگان تجلی سپندارمینو در جهان مادی بیش از هر چیز از رهگذار تجلی شهریاری به‌دین

پارسات؛ آنچنان شهریاری که شهریاری آش نهاده شده بر تقدس «گفتار آفریننده» است. نماد نشان تجلی و پیدایی زدارمینو در جهان مادی بیش از هر چیز از رهگذار به پادشاهی رسیدن پادشاه بد سیاست پیشه‌ی تبه‌خوست.

در سرتاسر این روایت (=کرده‌ی ۴۱۸)، نویسنده، هم، سرشت‌نشان‌ها و خصایل اخلاقی شهریاری نیک یا پادشاه تبه‌خو، در جایگاه تجلی‌های زمینی آن دو را نشان می‌دهد، و هم، بروبار شهریاری هر یک را برمی‌شمرد.

بحث کرده‌ی چهار صد و نوزدهم درباره‌ی دو گونه سال خورشیدی و یک گونه سال قمری است. به گمان ما، ساخت زبانی و معنایی این روایت از کهن بودن آن حکایت دارد.

درباره‌ی ارج دانشورانه‌ی این روایت (=کرده‌ی ۴۱۹) هر چه بگوییم کم گفته‌ایم. درک و دریافت این روایت نیز برای ما سال‌ها به درازا کشید. پس از ترجمه، استاد بهمن حمیدی در پرداخت نثری استادانه، آنگونه که تنها از وی برمی‌آید، بسی کوشید. و پیش از چاپ مجموعه‌ی دین‌کرد برای چاپ این روایت نیز گام برداشت. ترجمه‌ی نپخته‌ی آغازین میان من و او چند سالی دست‌به‌دست گشت؛ باید اعتراف کنم پرسش‌های بنیادجوی و کاونده‌ی وی، به کوشش بیش‌تر من برای درک بهتر بُن‌نوشت پهلوی این روایت انجامید. خدایش ختم به خیر کند.

گره درک روایت، به گمان من در دو بند آغازین روایت است که نویسنده یا نویسندگان کوشیده‌اند بی‌اندازه فشرده‌وار دو گونه سال خورشیدی را تعریف کنند.

جان سخن نویسنده‌گان این است که سال، در یک اندازه‌شناسی درست و سراسر است، سیصد و شصت و پنج روز و شش ساعت و چند دقیقه (=شصتمینه) است.

به بیان اخترشناسیک، سیصد و شصت و پنج روز و شش ساعت و چند دقیقه‌ی زمینی طول می‌کشد تا خورشید از برابر هر دوازده اختر-سیما (=صورت فلکی) بگذرد و پس از گذشتن از برابر آن‌ها دوباره به همان جایی در فضا رسد که در آغاز سال بود.

اما به چم و بهانه‌های فنی و تکنیکی (=تکنیکی) برای ما امکان محاسبه‌ی نازک‌روشانه و باریک‌کارانه‌ی مدت گردش سال نیست.

چاره‌ی کار، برابر اندرز اخترآماران دین بهی این است که در پایان سیصد و شصت و پنج روز جشن تحویل گرفته‌شود. اما اگر چنین کنیم، شش ساعت و چند دقیقه زودتر از رسیدن خورشید به مکان آغازین خود در فضا، تحویل سال نو را اعلام کرده‌ایم. و اگر این کار (=اعلام چند ساعت زودتر

سالِ نو) را سالِ پسین نیز تکرار کنیم، سالِ دوم در زمین، در سنجشِ با موقعیتِ فضاییِ خورشید، دوازده ساعت و دوچند دقیقه زودتر اعلام شده است؛ در سامانی که خورشید، در فضا هنوز می‌باید دوازده ساعت و دوچند دقیقه‌ی زمینی راه طی کند تا به آغازگاهِ آسمانیِ خود رسد.

و اگر محاسبه‌ی زمانِ سالِ نو را چهار سال به همین شیوه تکرار کنیم، در زمین، چیزیِ نزدیک به یک شبانه روز در نسبتِ با ایستشِ فضاییِ خورشید سالِ نو را زودتر اعلام کرده‌ایم. و اگر به همین شیوه، کارِ محاسبه‌ی سالِ نو را دنبال کنیم، پس از ۱۲۰ سال، که برابر است با چهار دسته‌ی سی ساله، سالِ نو را در زمین، به نسبتِ نهادمانِ فضاییِ خورشید، یک ماه زودتر فراگفته‌ایم.

زمانِ نوشتنِ این روایت (=کرده‌ی ۴۱۹)، جابه‌جاییِ سال‌هایِ زمینی در سنجشِ با جابه‌جاییِ فضاییِ خورشید را پس از ۱۲۰ سال می‌زدوده‌اند؛ تا بدین وسیله تعدادِ ۱۲۰ شش ساعت و چند دقیقه (=که برابر می‌شود با یک ماه = ۶ ساعت و چند دقیقه $\times ۱۲۰$) را جبران کرده باشند. یعنی سالِ ۱۲۰ ام را پس از سیزده ماه به پایان می‌رسانند.

امروزه این کار را پس از گذشتِ چهار سال انجام می‌دهند و سالِ چهارم را سیصد و شصت و شش روزه محاسبه می‌کنند تا گشت و واگشتِ زمینیِ سال در زمین پس از چهار سال با گشت و واگشتِ آسمانیِ خورشید برابر شود و عقب‌افتادگی‌هایِ خورشید، در نسبت با روزهایِ زمینی، و در سنجش با اختر-سیماهایِ دوازده‌گانه، آمارده و جبران شود.

آموزه‌ی پیشگفته به گمانِ ما همه‌ی آن معنایی است که نویسنده‌ی روایت در دو بندِ آغازینِ سرِ بیانِ آن را دارد.

نویسنده یا نویسندگانِ این روایت (=کرده‌ی ۴۱۹)، محاسبه‌ی باریک‌روشانه و درست و سراسرِ سال را برایِ همه‌ی کارهایِ دینی و زمینی و کشاورزی از هر کاری واجب‌تر می‌دانند. از بندِ ۲۱ تا ۲۸، برابرِ شماره‌زنیِ ما، بحثی کوتاه درباره‌ی ۱۲ اختر-سیما و گذرانِ خورشید از برابرِ آن‌ها به میان می‌آید.

در بخشِ سوم و پایانیِ روایت، نویسنده به چَم و چرایِ پیدایی و نوعِ آماردنِ (=محاسبه‌ی) سالِ قمری می‌پردازد. اگر نوشت و خواند ما درست باشد، بندِ سی و نُهمِ روایت به کارآیندی رفت و آمدِ ماه بر رودخانه‌هایِ سپندِ زمینی، و، بندِ چهلمِ روایت به زمانِ جشنِ کهن‌آیینِ رَد-پَساگ پرداخته است.

خواننده‌ی دانش‌پژوه و پیگیر می‌تواند ترجمه‌ی این روایت را در کتابِ «ارج‌نامه‌ی پرویز

شهریاری» دنبال کند.

می‌رسیم به روایت پایانی کتاب سوم دین کرد، که یکسره بحثی بر سر تدوین‌های چهاربارہی دین کرد در گذران زمان‌هاست.

۴۲۰

بحث کرده‌ی چهار صد و بیستم درباره‌ی خود دین کرد است.

در پایان این پیشگفتار، پیش از گفتن هر سخنی درباره‌ی این روایت (= کرده‌ی ۴۲۰)، اجازه می‌خواهم خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه را به دقیقه‌ای اشرافی در این روایت جلب نظر دهم. اندیشه‌ورزیِ ارسطوگرایان (= مشائیون) عموماً و فرهنگ‌شناسان (= اشرافیون) خصوصاً استوار بر پذیرش مراتب و پایگان‌های هستی از خدا تا ماده است.

ابن سینا شناس نامدار، استاد عبد‌الله انوار در این بحث تذکر می‌دهند که در واری‌ریشه‌های تاریخی بحث نور از دیدگاه اشرافی می‌باید به نظرگاه امام محمد غزالی در «رساله‌ی نور / مشكاة الانوار» نیز توجه کرد.

اشرافیون، که ما آنان را «فرهنگ‌شناسان» می‌نامیم، برای نمونه: ابوالبرکات بغدادی و شهاب‌الدین سهروردی، خدا را «نور الانوار» نامیده‌اند. شیخ اشراف بویژه پس از نور الانوار مراتبی طولی را در دستگاه آفرینش در نظر گرفته‌است که پایان آن غسق است. یعنی بُن‌گاه و معدن همه‌ی تاریکی‌ها و ظلمات. در نظام اندیشگانی سهروردی، مراتب هستی با مراتب انوار، از قاهره تا سافله، برابر است.

نویسندگان دین کرد نشان داده‌اند که چندین سده پیش از ابوالبرکات و شهاب‌الدین سهروردی با بحث مراتب هستی و بنیاد پلکانی هستی بر مبنای پلکان نور آشنایی داشته‌اند و بلکه نوگزار آن بوده‌اند. اما باید پرسید که دو فرزانه‌ی مسلمان پیشگفته آگاهی‌های خود در این باب (یعنی مراتب هستی بر بنیاد مراتب نور) را از چه منبعی دریافت کرده‌اند؟

اجازه دهید اندکی به بحث پیشگفته، یعنی مراتب هستی بر مبنای مراتب نور نزدیک شویم. اگر تاریکی را فقط فقر نور بدانیم یا اگر برای تاریکی هستی‌ای واقعی در نظر بگیریم، به دو دستگاه اندیشگانی از بنیاد دیگرسان می‌رسیم. اگر تاریکی را تنها نبود روشنائی (= فقر نور) معنا کنیم به وحدت وجود یا برابر ترجمه‌ی ما به تک‌بُناوری می‌رسیم؛ و اگر برای تاریکی هستی راستین در نظر بگیریم، به ثنویت (= دو بُناوری) خواهیم رسید.

و اگر برای تاریکی هستی‌ای راستین در نظر بگیریم، آنگاه جداسازی نور و ظلمت یا همان

روشنایی و تاریکی ریشه در وجود آن دو ندارد بلکه برخاسته از دو ماهیت جداگانه خواهد بود؛ پس، پذیرش بُن‌و‌گوهرِ راستین برای تاریکی (=تأصلِ ظلمت) سواي پذیرشِ ثنویت، پذیرشِ اصالتِ مهیت را نیز در اندورنِ خود دارد. این سه‌گانی، یعنی سه‌گانی «اصالتِ مهیت»، «ثنویت» و «تأصلِ ظلمت»، یکی از دقایقِ فرزانونرانه (=فلسفی) است که نویسندگانِ دینِ کرد به آن آگاه بوده‌اند. نویسندگانِ دینِ کرد، هم، هواخواهِ سخت‌وستوارِ تأصلِ ظلمت‌اند؛ هم ثنوی هستند و هم اصالتِ مهیتی.

گزارشِ بالا، دلاهنگِ بنیادین و ریشه‌ای ما در گزارشِ دینِ کرد بوده و هست.

در این روایت (=کرده‌ی ۴۲۰) تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد نشان می‌دهند که با بحثِ اِشراقیِ طبقاتِ چهارگانه‌ی نور آشنایی دارند. آنان تدوین‌هایِ چهارگانه‌ی دینِ کرد را در درازایِ زمان با طبقاتِ چهارگانه‌ی نور برمی‌سنجند.

دینِ کرد آغازین، که به دستِ کی‌ویشناسپ‌شاهِ تدوین شده‌است، از نظرِ پایه‌ی معرفتی، یکسره بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از نورالانوار است.

نویسندگانِ دینِ کرد، معنایِ پذیرایِ نظرِ خود را از نورالانوار با سخنواره‌ی پهلوی «رُوشنیه ئی بُن رُوشن» برمی‌گویند؛ که ترجمه‌ی واژه‌به‌واژه‌ی آن، «روشناییِ بنیادِ همه‌ی روشنایی‌ها» است.

دینِ کرد آغازین به دستِ اسکندرِ ملعونِ پراکنده می‌گردد. به خامه‌ی «ثوسر» (=تنسر) در زمانه‌ی اردشیرِ بابکان بازآرایی می‌شود. بازنویسی و تدوینِ دومِ دینِ کرد بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از مرتبه‌ی دوم «نور / شید» در جهانِ هستی است. نویسنده، این معنا را با فرزانوناژه‌ی پهلوی «بِرا» فرامی‌گوید. مرتبه‌ی دومِ نور در دستگاهِ اِشراقیِ شیخ، با فرزانوناژه‌ی «نورالاقرب» فراگفته می‌شود.

بارِ سوم، دینِ کرد پراکنده می‌شود و ازدست می‌رود. آذرفرن‌بغ برای بارِ سوم آن را گردآوری، بازنویسی و تدوین می‌کند. این بازنویسیِ سومین نیز بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از مرتبه‌ی سومِ نور / شید در جهانِ هستی است. نویسنده‌ی دینِ کرد مرتبه‌ی سومِ نور را با فرزانوناژه‌ی پهلوی «فروگ» فرامی‌گوید.

شیخِ اشراق، مرتبه‌ی سومِ نور را با فرزانوناژه‌ی «نورِ قاهرِ دوم» و گاهی «نورِ قاهرِ اَعْلَوَن» بیان می‌کند.

برای چهارمین بار نیز دینِ کرد ازدست می‌رود. آذربادِ پسرِ امید برای چهارمین بار دست‌به‌کارِ بازپیرایی، گردآوری، بازنویسی و تدوینِ دینِ کرد می‌شود. تدوینِ چهارم را بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از

مرتبه‌ی چهارم نور / شید در جهان هستی می‌داند. نویسنده احتمالاً می‌خواهد بگوید تدوین نخست دین کرد از نظر پایه‌ی معرفتی، بهره‌مند از نورالانوار است؛ تدوین چهارم آن، از نظر پایه‌ی معرفتی، بهره‌مند از نور قاهر سوم یا نور قاهر سافل است.

البته وی (=آذرباد پسر امید) نگریسته‌ی خود را با فرزانش پهلوی «بام» فرامی‌گوید. اگر گزارش و دریافت ما از این روایت درست باشد، بند پایانی آن به واپسین بازسازی دین کرد، آنهم زمان هوشیدر پسر زرتشت انگشت سخن می‌نهد. بازسازی‌ای نه نازل‌تر، که، بهره‌مند از نورالانوار آغازین خواهد بود.

فریدون فضیلت

اردیبهشت ۸۳



۱۱۳. در باره‌ی چَم و چرای <کسب> *
 بینش یا نبودِ بینشِ استوار بر فرهیختگی
 بسیار، در نسبتِ با دینِ آراسته به فرزاندگی
 (=دینِ مزدایی) برایِ درنظرآوردندگان^(۱)
 (=نگرندگان)، برابرِ آموزیِ دینِ بهی^(۲).

آن کس که، <به یوبه‌ی> * پارسیِ دینی‌ورانه‌ی روان، از سرِ مهر و دُشارُم (=عاشقانه)، به
 <آموزانش‌های> * دینِ بهی بنگرد (=nigerīdan / باریک شود)، بسی (=abērtar) به
 بینش <— فرازین> * خواهد رسید: <یعنی به همان> * دانش و فرهنگِ دینی.
 آن کس که، به آبادنی جهان (=امور این جهانی) و سروری (pādixšāyih) و نام‌جویی، <نه به
 اندازه‌ی برآوردنِ نیازها، بلکه> * آژورانه بنگرد: <چنین کسی، از نبود> * بینش و دانشِ استوار
 بر دینِ بهی بسی تباهی گیرد (=wēš xwasēd).

آن کس که، به یوبه‌ی دوستداریِ روان، در <آموزانش‌های> * دینِ بهی باریک شود، هر آن
 دانش و آگاهی را تا به مرزِ فراراستگی (=andar bowandag) به‌چنگ آورد — هر چند
 گیتی‌خواهی و برتری‌جویی و نامداری را آنهم به اندازه‌ی بایسته بخواند.

آن کس که، به گیتی تنها نه آژورانه بنگرد، بلکه به هر آن دانش و آگاهی <— نهاده شده بر دینِ بهی
 نیز> * نظر کند، هر آن دانش و آگاهی را خیلی کم [یا: به اندازه‌ی نیاز] بدست خواهد آورد
 — حتی اگر از ابزارِ زندگیِ مادی تنها به اندازه‌ی بایسته بهره ببرد.

جدای از این، <در دین‌نامه‌ی ... (?)> *، کهن‌آموزگارانِ دینِ چنین آموزانیده‌اند ((cāšīdan):
 «پیش از هر کاری می‌باید خیم <و خویِ خود را> * ویراست و، پس از آن، در
 پرس و جویِ بخردانه <ی کارها> * برآمد».

یادداشت‌ها

۱- درنظرآوردندگان را برابرِ «نیگریداران / nigerīdarān» آورده‌ایم. آشکار است که نویسنده، به

مردمِ دقیق و باریک‌بین و ژرف‌کاو و مانند این نظر دارد.

نویسنده می‌خواهد روشن کند که چرا برخی به بینش و دانشِ راستین می‌رسند و چرا برخی

دیگر به آن بینش و دانش راستین دست نمی‌یابند.

نویسنده‌ی روایت، چَم و چرایِ این دست‌یافتن و دست‌نیافتگی را به انگیزه‌هایِ درونیِ آن کسان نسبت می‌دهد. برخی، به دینِ بهی به یوبه‌ی دنیاخواهی نزدیک می‌شوند و برای ثروت و قدرت و نامداری و بالا رفتن از پلکانِ ترقیِ اینْ جهانی. برخی دیگر چنین نیستند.

نکته‌ای به نظر می‌رسد این است که این روایت (= ۱۱۳) در زمانه‌ی بالندگیِ دین و شهریارِ ایرانی تدوین شده است، نه در زمانه‌ی فروِ آن دین و شهریارِ.

و نیز نشان می‌دهد که در آن روزگار نیز دین‌دارانِ راستین با مشکلیِ امروزیِ دست به گریبان بوده‌اند؛ در آن زمانه نیز بسیاری بوده‌اند که تنها برای کسبِ مقام و قدرت و ثروتِ دینِ بهی را در نظر می‌آورده‌اند نه از سرِ شوق به کسبِ دانشِ برتر. نویسنده‌ی روایت نیز همین را چَم و چرایِ دست‌نیافتنِ آن کسان به بینش و دانشِ برتر می‌داند.

۲- پس از این، نویسنده‌ی این روایت (۱۱۳)، در باره‌ی دانشِ چهار دسته از مردمان در نسبتِ با دینِ مزدایی سخن بمیان می‌آورد:

نخستین دسته، کسانی اند که خواستارِ پارساییِ روان به کمکِ دین اند، و عاشقانه، آموزانش‌ها و دستورها و چارچوب‌هایِ دینِ بهی را می‌نیوشند و در آن باریکانه می‌نگرند و به دانش و فرهنگِ دینی دست می‌یابند.

دسته‌ی دوم، کسانی اند که، آژورانه، خواهنده‌ی خواسته‌هایِ گیتیایی و زورنمایی و پُراوازی اند ولی درنما خود را باورآورنده به دینِ بهی می‌نمایانند؛ اینان از دانش و بینشِ دینِ بهی بسی دوراند و دانش و آگاهیِ دینی در دل و جانِ آنان تباهی گرفته است.

پس از این، دو دسته‌ی میانینِ دیگر نیز هست؛ یک دسته‌ی میانین، کسانی اند که، دوستدارِ پارساییِ روان اند؛ ولی گیتی‌خواهی و زورپرستی و نامجویی را تنها به اندازه‌ی نیاز — نه آژورانه — خواستار اند. چنین کسانی مجالِ آن را دارند که دانش و آگاهیِ دینی را تا به مرزِ فراراستگیِ فراچنگ آورند.

یک دسته‌ی میانینِ دیگر، کسانی اند که، هم خواهانِ دانش و بینش اند و هم آژورانه گیتی‌خواه اند؛ هر چند که از ابزارِ آن به اندازه‌ی بایسته بهره می‌گیرند ولی به انگیزه‌ی همان آژوری گیتی‌خواهانه، هر آن دانش و بینش را خیلی کم به دست خواهند آورد.



۱۱۴. در باره‌ی هر آن رستگاری هنگام
 <برپایی> * فرَشْگَرْد (= غایتِ قُصوی /
 آخرت)، و، در باره‌ی از حیّز افتادنِ
 (= فرومردن / frōd-kušīdan) زداړمینو آنگونه
 که در گاهان پیدا است، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

از حیّز انداختن و میراندنِ گوهرِ چیزها (= فسادِ جوهرِ اشیا) <به معنای> * نیست‌شوندگی
 <مطلق> * گوهرِ <چیزها> * نیست؛^(۱) روندی را که بودن نشاید. بلکه، <به معنای> *
 جداشوندگی <دویش> * چیزها از یکدیگر است (čiš az čiš). <دوششی> * که استوار بر
 کردوکارِ یکتاگرایانه‌ی (= hamīh / باهمانه‌ی) آن <چیز>ها بوده است.
 آن <رویداد>ی که به سببِ جداشوندگی <بُن‌پاره‌های یک پیکره> * به ناکارآمدی همان
 چیز (= ham tan / همان پیکره) می‌انجامد (bawēd)، درست بدین معنی است که آن چیز [یا:
 آن پیکره] از حیّز افتاده (kušīdan) و ناکارآمد شده است.
 چونان <ماده‌ی> * تن، که به سببِ جداشوندگیِ جان از آن، سر به نیستی نمی‌گذارد، بلکه،
 ناکارآمد می‌شود.

<و این تن و جانِ ناکارآمد و جدا افتاده> * همچنان در پراکندگی (= آشفتگی) است؛ تا به روزِ
 نوسازیِ جهان، که زداړمینو با همه‌ی ساخته‌ها و ابزارش — به گونه‌ای ناکامانه، در فرجامِ جهان، از
 آن روی که هیچ چیزی، حتی آن چیزهایی که با آن‌ها اهریمنانه می‌جنید، را نمی‌تواند بهره‌ی خود
 کند — از حیّز بیافتد (= abar-kūšihēd).^(۲)

<و، به جای آن، تنها چیزی را که> * به فراوانی بهره می‌برد، یاری نشدن و درو بی‌درمان؟
 an-ayāsīh dard?? است؛ آن هنگام که سویی تیره‌سرایِ دیوی فرولغزد و بازافکنده می‌شود
 (= abāz.....abgand) از حیّز خواهد افتاد.

<در این باره> * این است آنچه از <کتاب> * دین پیدا است:^(۳)
 <ترجمه‌ی سخواره‌ی اوستایی:> *

ای مزدا آهورا! از آنجا که تو شهریار، آنان اگر این [آموزش تو] را دریابند، به «شهریاری مینوی» تو [راه خواهند یافت] (یسنا، اوستایی، هات ۳۴، بند ۱۰).

<ترجمه‌ی گزارش پهلوی: >*

از بهر هر آن هرویسی تو ای مزدا آهورا!

به سبب هر آن شهریارِ تو، زدا مینو، با مطلق گناهکاری هایش، از حیث خواهد افتاد. (یسنا، پهلوی، هات ۳۴، بند ۱۰، C).

آن زندیق^(۴) که به هرزه می‌درآید (؟ آموزش می‌دهد؟):

«تاریکی اهریمنی، در فرجام > کار جهان < * در نو زندانی از [یا: در بند و زندانی از] روشنایی افکننده و سرنگون می‌شود»،^(۵) > با این ادعا، < * به سبب هدایت^(۶) تاریکی از همسایگی یکسویانه < ی آن < * با روشنایی، به همسایگی همه‌سویانه < تاریکی با روشنایی < * که از دو سو هم‌مرز < تلقی می‌شوند؛ تاریکی اهریمنی مفروض در < * شکم روشنایی، < فرصت دارد < * روشنایی را بیش از پیش بیازارد و بسی بدتر سختی دهد.

با < ادعای < * ناکرانمند دانستن > تاریکی از یکسو، و، از سوی دیگر، < * پرسته دانستن (= parwastag / محصور) آن در محیط پیرامونی خود > این تصور را القامی‌کنند که تاریکی ناکرانمند اهریمنی، در < * زندان خُم‌مانندی^(۷) > از روشنایی فرو < -نشسته است (؟ nišastan)؛ > با چنین ادعایی، آشکار می‌شود که < * آموزه‌ی «ناکرانمندی تاریکی» تهی > از راستی < * است. > یعنی، به پیروی از کژآموزی‌های مانی، با ادعای زندانی‌شدن فرجامین تاریکی در شکم روشنایی، تاریکی را در شکم روشنایی، < * از همه سو، کرانمند گفته‌ایم.

> زندیق مدعی این ادعا، در ساختمان استدلالی خود، < * در گزاره‌ی کیهن (مُقدّم / pēs-saxwan)، درباره‌ی بی‌کرانگی تنانی (؟) < مینوی > * تاریکی دچار ناسازگاری بنیادین (= hambasānīh / تناقض) و آشفتگی > منطقی < * است.

و، در گزاره‌ی مهین (تالی / pas-saxwan)، تابنده‌ی ناکرانمند > ادعایی خود را < * در زندانی «کرانمند» پرسته (=محصور) می‌کند؛ آنی را که بودن نشاید و سامان > هستی و راستی < * نپذیرد.^(۸)

یادداشت‌ها

۱- یعنی: به معنای اِمحاءِ جوهری چیزها و اشیاء نیست.

بی هیچ گمانی، نویسنده‌ی این روایت، اِمحاء و نیست‌شوندگیِ أعراض را می‌پذیرد. برگرفتنِ این نظریه، تنها می‌تواند پی‌آمدِ نگره‌ی اتمیِ ذیمقراط باشد. زیرا در نگره‌ی اتمی (= اَبَخَشیک)، هر گونه ترادوسی (= ترانفورماسیون) و تغییر و تحولِ مادی را تنها در چارچوبِ جابجاییِ ریژپاره‌هایِ خودِ ماده جست‌وجو می‌کنند.

۲- نویسنده‌ی این روایت، به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که آیا گوهرِ زَدارمینو نیز بطورِ مطلق نیست و نابود می‌شود یا بندبند می‌شود و به گوهری دیگر ترادیسیده خواهد شد؟ و اگر بندبند شود، ذاتِ زَدارانه‌ی آن بُن‌پاره‌هایِ بندبند شده برجا خواهد ماند یا به سببِ بندبندشدنِ گوهرِ زَدارِ آتش‌گوهری غیرِ زَدارِی و نااهریمنانه را خواهد پذیرفت؟ خواننده‌ی پژوهنده به یاد دارد که نویسندگانِ دینِ کرد، در همین کتابِ سوم، کرده‌ی بیست و دوم، تغییرِ جوهریِ روانِ دیوی به روانِ یزدانی را نمی‌پذیرند. اگر نپذیریم که بندبندشدنِ ذاتِ اهریمنی، به معنیِ تغییرِ جوهریِ آن ذات نخواهد بود، با آموزه‌ای دیگر از دینِ کرد، به ناسازگاری خواهیم افتاد: و آن، نیست‌شوندگیِ مطلقِ زَدارمینو و لشکریانش در پایانِ جهان است.

به دو شیوه می‌توان این گزارش‌هایِ ناسازگارنما و متناقض را درست‌نمایی (= توجیه) کرد: یکی اینکه نتیجه بگیریم نویسندگانِ دینِ کرد، از پی‌آمدها و لوازمِ منطقیِ گزاره‌هایِ فرزانش‌نمایِ خود آگاهیِ چندانی نداشته‌اند.

دیگر اینکه نتیجه بگیریم، نویسندگانِ گوناگون، با مشرب‌هایِ فرزانشیِ گوناگون، در زمان‌هایِ جدا جدا، دست‌اندرکارِ تدوینِ دینِ کرد بوده‌اند.

۳- پس از این، نویسنده، سخواره‌ی اوستاییِ یسنا، هاتِ ۳۴، بندِ ۱۰، و گزارشِ پهلویِ آن را برمی‌نویسد.

برای گزاردنِ این سخواره‌ی اوستایی از گزارشِ جلیلِ دوستخواه بهره گرفته‌ایم؛ ولی فارسی‌کرده‌ی گزارشِ پهلوی را برابرِ دریافتِ خود به انجام رسانده‌ایم.

۴- اوشیدری، د.ن.م، ۳۰۷:

«زندیکی یا زندیقی، گمراهی و بدبینی است، ایرانیان، مانی را زَنَد می‌خوانند، چرا که او نزد ایرانیانِ زرتشتی، گمراه و از دین برگشته دانسته شده است. زندیقِ معربِ زندیک به معنی دین

برگشته است و منسوب به زند به معنی تفسیر نیست. بنا بر این زند به معنی تفسیر را نباید با زند به معنی جادوگر که از گناهان بزرگ است و زندیکی اشتباه گرفت.

و نیز نگاه کنید به عبارتی از مانی پزوه فرانسوی، نویسنده کتاب مانی و سنت مانوی: «مورخان عرب، برای آیین مانی طبعاً واژه‌ای ساخته بودند و آن را «المانویه» می‌نامیدند؛ اما کیش مانی معمولاً با عنوان «زندقه» که ریشه‌ی ایرانی دارد، و، مانویان به عنوان «زنادقه»، که جمع «زندیق» است، شناخته شده‌اند».

دگر، فرانسوا، مانی و سنت مانوی، دکتر عباس باقری، ص ۱۵۹. جاحظ، مانویان را «رهبان الزنادقه» نام داده است تا با راهبان بودایی و مسیحی جابه‌جا گرفته نشود.

در اوستا به کسی که از دین مزدایی روی برگاشته است «زُند» گفته می‌شود. نگاه کنید به عبارتی از یسنای اوستایی، هات ۶۱م، بند سوم، عبارت سوم:

hamistaiiaēča. nižbərətaiiaēča. zaṇḁamča. yātumatamča.

نظر ما این است که موبدان دوره‌های میانه از این دشنام اوستایی برای بدنام کردن سست‌باوران از دین برگشته‌ی زمان خود بهره گرفته‌اند. همچنانی که از دشنام عقیدتی و باستانی «آشموغ» نیز بهره‌برداری سیاسی-دینی بسیار کرده‌اند.

یا، همچنانی که امروزه نیز برای شناساندن دین‌نمایان معاند و دشمنیار (=خائن / دشمن‌یار)، از دشنام کهن زمان قرآنی «منافی» بهره می‌بریم.

۵- نگاه کنید به «مانی به روایت ابن ندیم»:

گوید مانی: آن هستی نور مجاور هستی ظلمت است؛ حاجزی میان آن دو نیست و نور با سطح‌آش به ظلمت برخورد می‌کند؛ و نور را نهایی از بالا و راست و چپش، و، ظلمت را نهایی از پایین و راست و چپ‌آش نیست.

ابوالقاسمی، محسن، مانی به روایت ابن ندیم، ص ۱۸، بند چهاردهم.

۶- «هدایت» را برابر کنشواژه‌ی پهلوی «زامنیدن / zāmēnīdan» آورده‌ایم.

نویسنده سر آن دارد بگوید: اگر فرض کنیم که روشنایی و تاریکی دور از هم در دو سوی آسمان ایستاده‌اند، در این سامان، تاریکی تنها از یک سو (=ئو-گُست / ew-kust) فرصت دارد که روشنایی را بیازارد؛ ولی اگر همراه با مانی‌گرایان مدعی شویم «تاریکی اهریمنی» در فرجام جهان، با

روشنایی بی‌کرانه دربرگرفته خواهد شد، در این سامان، تاریکیِ اهریمنی، به جای آنکه در پایانِ جهان نیست و نابود شود، از چند جهت (=هم-کُست / ham-kust) فرصت دارد روشناییِ اهورایی را بیازارد و سختی دهد.

زدیگرسو، مان‌گرایان درگیر تناقضی دیگر هم هستند؛ بدین معنی که، در جایی مدعی شده‌اند تاریکیِ اهریمنی نیز بی‌کرانه است، ولی زدیگرسو، با ادعایِ سخیفِ زندانی بودنِ تاریکی در شکمِ روشنایی، فرض را بر کرانمند بودنِ تاریکی گذارده‌اند.

۷- نگاه کنید به عبارتی از کتابِ به‌یادماندنیِ آگوستینِ سپند، خستونامه / اعترافات:

«یقیناً افسانه‌هایِ شاعران و ادیبان به‌تر از دام‌هایی است که آن شیادان [=مان‌گرایان] می‌گسترانند؛ حقیقتاً، اشعار و قصه‌هایی همچون پروازِ «مِده‌آ» از داستان‌هایِ ایشان (=مان‌گرایان) راجع به عناصرِ پنج-گانه‌ای که برایِ ایمن ماندن از پنج دخمه‌ی تاریکی، چهره‌هایِ مبدلِ گوناگون به خود می‌پذیرند، مفیدتر است».

اعترافاتِ قدیسِ آگوستین، ترجمه‌ی سایه‌ی میثمی، ص ۹۸.

۸- گمانِ ما این است که نویسنده‌ی این روایت، بویژه در پایان، چند سُرِواژه و فرزان‌واژه‌ی (=اصطلاح فلسفی) خِرَدشناسی (=علم‌المنطق) را به کار برده است. نخست، سُرِواژه‌ی «پس-سَخُون / pēš-saxwan» است که ما از این واژه، معنایِ گزاره‌ی مقدماتی یا گزاره‌ی مهین را می‌فهمیم؛ دو دیگر، فرزان‌واژه‌ی «پس-سَخُون / pas-saxwan» است که آن نیز می‌تواند معنایِ تالی یا گزاره‌ی کِهین را دهد.

برابرِ دریافتِ ما از بندِ پایانی، نویسنده سِرِ آن دارد اینگونه بهره‌برداری کند که، زندیقان، با بیان و فراگفتِ نادرستِ زندانی بودنِ مینوِ تاریکی در محیطِ مینوِ روشنایی، هم در مقدماتِ استدلالِ خود و هم در تالیِ استدلالِ خود دچارِ ناسازگاریِ بنیادین (=تناقض) اند.

یک فرزان‌واژه‌ی دیگر در این روایت، واژه‌ی هَمبَسَانِه (hambasānīh) است که می‌دانیم معنایِ تناقض و ناسازگاریِ بنیادین می‌دهد.



۱۱۵. در باره‌ی شیوه‌های سرآوردنِ نیکوفرجامانه‌ی کارها، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! شیوه‌ی سرآوردنِ (=abar-āwurdan) نیکوفرجامانه‌ی بیشینه‌ی کارها، بویژه برای
شهریاران، <بر>* دو <گونه>* است:

یکی، رازِ کارها را سخت پاییدن است؛ به گونه‌ای که <حتی>* کم‌ترین نشانِ راز از
<چشم>* بیرونیان پنهان‌بماند، تا کم‌ترین (ham bun-iz) نشانه‌ای از آگاهی‌های کار، به دستِ
برهم‌زننده‌ی کارها نرسد؛ تا <تواند>* از سرِ ستیز، پاژچاره‌ای، که <زمانِ انجام>* کارها را
به‌پس می‌افکند و آن را آشفته می‌کند، بسازد (=sāzād-ma).<

یکی <دیگر> همینکه زمانِ <بهنگام>* <انجامِ کارها>* فرا رسد، تیز بدان کار
دست‌یازیدن است؛ تا زمانِ بهنگامِ <انجام>* کار، به سببِ انجامِ نگرفتنِ بهنگامِ آن، ناکرده و بر
زمین مانده ره‌اناشود؛ و فرجام (=عاقبت) تبه‌کامانه‌ی (=druwandīg handāzišn) برخاسته
از آن <نابهنگامی در واپس‌افتادنِ کار>* از میان رود (؟؟ halagīhād?).^(۱)

یادداشت‌ها

۱- نظرگاهِ نویسنده در این روایت، که به گمانِ ما بسی دیرسال و دست‌خورده، با نثری کمی پیچیده
می‌نماید، پندی برای همگان بویژه شهریاران است.

نخست اینکه، اگر خواهانِ فرجامِ نیکوی کارها هستیم، می‌باید رازِ کارها از چشمِ اغیار
پنهان ماند؛ تا مجالِ برهم‌زدنِ کار را نیابند؛ دیگر اینکه زمانِ بهنگامِ کار به‌پس افکنده نشود تا
تبه‌کاری و تبه‌کامی مجالِ از میانِ بردنِ پی‌آمدِ نیکِ کارها را نیابد.

این، همه‌ی آن چیزی است که از این روایت درمی‌یابیم؛ هر چند، هست و بودِ چند واژه‌ی
شک‌پذیر و ناخوانا در بسترِ سخنِ پهلوی، ترجمه‌ی روایت را با مشکل روبه‌رو می‌کند.



۱۱۶. در باره‌ی <ایزد> * پاسبانِ هوش و

خِرد، برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! <ایزد> * پاسبانِ هوش و خِرد، <در میانِ ایزدانِ جهان> * مینوی، <ایزد> * بهمن است؛ <در میانِ نیروهای> * سرشتی، <نیرویِ امشاسپندی> * خودآگاهی (=bōy) است؛ و <در میانِ ماده‌های> گیتیایی، تراژندگی(؟)^(۱) هسته‌هایِ خوبِ تخمگان است [یا: ترازندگیِ هسته‌هایِ زمینی(؟) است].

<فقط> * کسی بنیادِ هوش و خِردِ آش نیرومند خواهد بود، که، <نیرومندی و> * پاسبانیِ <ایزد> * بهمن و <نیرویِ امشاسپندی> * خودآگاهی و <زمینه‌ی> * ترازندگیِ هسته‌هایِ خوبِ تخمگانِ آش بر کردوکارهایِ فرساخته‌ی <نیروگان> * هوش و خِردِش استوار است (=ast pad).^(۲)

<چنین کسی، با چنین ترازشی در نیروگانِ گیتیایی و مینویِ آش> *، در هر دو جهان، ستوده و برازیده (=برین پایه) خواهد بود.

<ولی> * آن کس که، <نیروگان> * هوش و خِردِش از پشتیبانیِ یکی از این سه <نیرویِ آسمانی> *^(۳) فرومآند، <برایِ نمونه> * اگر از <پشتیبانیِ ایزد> * بهمن فرومآند، <دیو> * آکومن و خشم بر وی چیره خواهند شد؛ <نیروی> * خِردِش از دیوِ آکومن فسرده گردد و، <نیروی> * هوشش از دیوِ خشم آشفته.

<آن کس که، قوه‌ی> * خودآگاهیِ آش <از پشتیبانیِ نیروگانِ سرشتی درمآند> * دیو بر هوش و خِردِ وی سروری یابد و <از آن سروری، نیروگانِ هوش و خِردِش> * به نابودی گراید؛ چنین کسی سر به دیوانگی(؟) [یا: تب‌خویی(؟)] گذارد.

و اگر <در اندرون> * کسی، ترازش(؟) هسته‌یِ تخمه‌هایِ نیکو <سربه‌آشفستگی گذارد [یا: فروریزد]> *، آن جا (=به جایِ هسته‌هایِ فروپاشیده و ناترازمند)، شوربختی [یا: بندبندشدگی] تخمه‌هایِ بد <و ناترازنده> * ماندگار شود؛ و هوش، بی‌خانمان و، خِرد ربوده شود.

یادداشت‌ها

۳- بازگشتگاه (= مرجع) واژه‌ی «سه»، یکی فرشته‌ی بهمن، دودیگر، نیروی امشاسپندی خودآگاهی و سدیگر، ترازش هسته‌های خوب تخمه‌ی زمینی است.



۱۱۷. آن سخنانی که می‌بردِمان (؟) سوی بی‌گناهی، برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! آن سخنانی که <پیروی از آن‌ها> * رَه سوی بی‌گناهی می‌برد، این دو <پند> * است:
۱. فزادترین گرایش مردم بر پاکی و نابی از گناه؛ ۲. پسندی <از بُنِ جان و آزادانه> *
بر این گرایش. (۱)

و، همچنانی که، پاکی و نابیِ مردمان از گناه <و، گزینشِ آزادکامانه‌ی بر این پاکی> * جز از
همداستانیِ ایشان با اندرونی‌ترین (؟) [یا: گزیده‌ترین] نیرویِ اهورایی (۲) در <زمینه‌ی> * بی‌گناهی،
<یعنی همداستانی با> * آن <نیروی برترین و> * استوارترین برخاسته از همه‌آگاه، <که خود،
بُنِ بُنانی> * برترین آگاهیِ اهورایی است، <یعنی> * اورمزد جهان‌آفرین، به سببِ
آگاهیِ <مطلق> آس بر <ارزش> * بی‌گناهی، شدنی نیست (= nē-bawēd)، به همان گونه،
پاکی و نابی <از گناه و> * پسند <آگاهانه> * بر آن پاکی نیز بایستمند <و گریزناپذیر> * است
و، مردم نیز بر آن <دو گرایش> * (۳) بایستمند اند.

رسیدن به این کام و خواست تنها از راهِ گواهیِ <جانانه‌ی نیروی> * اهوراییِ درونی (= axw)
و گزینشِ <موضوع> * بی‌گناهی <فراهم می‌آید> *.

همچنانی که، هیریدِ پارسا، بختِ آفرید، در <دعاهایِ خود> * «پاکی و نابی از <گناه
زمینی> * خویش (؟) و پسند <آزادکامانه‌ی بر بی‌گناهی را از خدا> * می‌خواست و
برزبان می‌راند.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- خواننده‌ی پژوهنده به یاد دارد که در سرتاسر آموزه‌های دین کرد، پسندِ جانانه در هر گرایشِ ثواب‌کارانه سخن نخست است و فرمانِ رهبرانِ دینی و مرجعیتِ بلامنازعِ آنان، همیشه، در زینه و پایگانِ پایانی آورده می‌شود.

در این روایت نیز، نویسنده، ناب‌ترین گرایشِ مردمی‌زادگان را به ثواب و دوری از گناه را با پسندی از بُنِ جان همراه می‌کند.

۲- سخنواره‌ای را که «اندرونی‌ترین نیروی اهورایی» ترجمه کرده‌ایم، و «آندَر-تُم آخُو / andartom axw» خوانده‌ایم، می‌توان «هنگیردیگ-تُم آخُو / hangird<īg>tom axw» نیز خواند، و «برگزیده‌ترین نیروی اهورایی» ترجمه کرد.

۳- «دو گرایش» را به نمایندگی از «پاک ماندنِ از گناه» و «پسندِ آزادانه بر این پاک‌مانی» به ترجمه افزوده‌ایم.



۱۱۸. در باره‌ی شیوه‌ی به‌دست‌آوردن

شهریاری، آن مرد خواستار شهریاری را،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! شیوه‌ی آن مرد خواستار شهریاری در <زمینه‌ی> * به‌دست‌آوردن شهریاری، بدین گونه است که برای خود (=abar xwēš)، سپاهی از مردان یزدان‌روش^(۱) را یکجا گردآورد (=ham rasēnīdān)؛ <آنگاه است که> * ایزدان به <یاری> * وی (=مرد خواستار شهریاری) فرامی‌رسند.^(۲)

آن کسان از مردمان که در کار پشتیبانی شهریاری اند و امید بسیار بر آن مرد (=شهریار) بسته‌اند، <به اندازه‌ی همان امید> * چه بسیار بدی‌ها که از آنان بازداشته شود و بسیاری نیکی‌ها که بر ایشان کارآیندی خواهد داشت.

در این <باره> * اوستا اینگونه <آموزش می‌دهد>: *^(۳)

<پیام مزدا اهورا> * «در باره‌ی آن کسان که دارای سپاهی نیرومنداند و <تنها> * شهریاری وی را خواهان‌اند — <یعنی اگر خواهان این‌اند> * که بر ایشان آن آسایش سترگ ماندگار شود و هر کمبودی گذرنده — می‌باید بر وی بدی روا ندارند و <تا می‌توانند> * نیکی بسیار در حق او کنند».

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «سپاهی از مردان یزدان‌روش» را برابر «یزدان مردمان سپاه / yazdān mardōmān spāh» آورده‌ایم؛ که همان معنای «سپاه پاسداران دین» را می‌رساند.

ترجمه‌ای نزدیک‌تر به سخن پهلوی می‌تواند «سپاهی از مردان یزدانی» باشد.

۲- آرایش سخن، در بستر سخن پهلوی، در بند نخست این روایت به گونه‌ای است که از آن دو گونه معنی به‌اندیشه می‌آید:

یکی اینکه، شهریار از آن مردان یزدانی سپاهی تشکیل دهد برای انجام فرمان‌های خداوند.

یا اینکه، از این مردان خداجو سپاهی را تشکیل دهد، که آن سپاه، به خدای شهریار معتقد باشد.

۳- پس از این، نویسنده‌ی این روایت، سخنواره‌ی اوستایی‌ای را برمی‌نویسد و در پی، آن را به پهلوی گزارش می‌کند. از آنجایی که ترجمه‌ی پهلوی به معنای اوستایی بسی نزدیک است، ما، تنها ترجمه‌ی سخنواره‌ی پهلوی را آورده‌ایم.



۱۱۹. در باره‌ی آشکاری (=ایضاح) بنیادهای دوگانه <ی آفرینش>*؛ از آن رو که کاروبارهای <بد و خوب>* این جهانی بیش <از یک>* بُن دارند، برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! <چَم و چرای>* دوئنی بودن <— امور جهان>* همچنانی که از کاروبارهای
این جهانی پیداست، استوار بر (=iz - az / مُستند به) تغییرات (=wihīrīšnīgīh) بُن‌ماده‌ها
(=zāhagān / عناصر) به سرشت‌های (=طبیاع) جداسان است (ō jūd-čihr abar).

<همچنانی که، بُن‌ماده‌ی> آب، گاه هست که به سرشتِ بادی، و گاه هست که به سرشتِ خاکی
ترادیسیده می‌شود؛ و <بُن‌ماده‌ی>* باد نیز، گاه هست که به سرشتِ آبی، گاه هست که به سرشتِ
آتشی ترادیسیده می‌شود؛ <بُن‌ماده‌ی> = عنصر <* آتش نیز گاه هست که به سرشتِ بادی، و گاه
هست که به سرشتِ خاکی ترادیسیده می‌شود؛ و <بُن‌ماده‌ی>* خاک نیز، گاه هست که به سرشتِ
آتشی و گاه به سرشتِ آبی ترادیسیده می‌شود (=تغییر شکل می‌یابد / wardēd).^(۱)

به سببِ دگرشدن (=دگرشدنِ بُن‌ماده‌های چهارگانه / عناصرِ اربعه) از سرشتِ بنیادین‌شان،
<یعنی آن دگرشدی که>* پی‌آمدِ جداسانی سرشتی است، <همان جداسانی سرشتی‌ای که>*
عاملِ جداسازنده‌ی سرشت از اصلِ خود است، <یعنی>* از سازگاریِ باهمانه‌ای که
<سرشت‌ها>* در آفرینش داشته‌اند، و نیز، <همریشگیِ آفرینشی و سازگارانه‌ی>* بُن‌وگوهرِ
دیسه‌ها (=صُور)، و، از ناسازگاری‌ای که <سرشت‌ها و طبیاع>* با دیگرِ دیسه‌ها (=dēsagān /
صُور) دارند، نمی‌سزد بُن‌انگیز (=علت) آغازینِ آفرینش را تنها از <کارِ آفرینشگرانه‌ی>* یک بُنِ
دانا <برشم‌ریم؛ یعنی بُنِ دانایِ فرضی‌ای که>* هست‌مندانِ سرشتمندِ خویش را همراه با فراروندِ
سازگارانه برایِ آفرینشی سودمند، <آفریننده‌ی فرضی>* فراروندیِ ناسازگارانه برایِ آفرینشی
زیانمند است؛ <موضوعی که نادرستیِ آن، در آموزه‌های دین و در جهانِ دیداری>* پیداست.

بیرون از امکان (=شاید‌مندی) نیست که بُن <— آفرینش>* بیش از یکی باشد.^(۲)

از آنجا که، ساختارِ پیشینِ بنیادِ بُن‌ماده‌ها، برآمدِ دیسه‌هایی (=dēsagān / ریخت‌مان /
صُوری)^(۳) است که از آن <ساختارِ پیشینِ بنیاد شاخه می‌گیرد، پس به گونه‌ای بنیادین‌تر>* هر

«فرآورده‌ای» (= kardag) که برآمد ساخته و پرداخته دیسه‌ای باشد، بیش از پیش پیداست که ساخت و پرداختِ شان؟ (= kardagīh-sān) با سازندگانِ شان که از آن برآمده‌اند >همانندی ساختاری و آفرینی دارد.

گواهی بر این فرارونده‌های ناسازگار را می‌توان >* در ساختارمندی سودمند جهان و، >پاؤساختار< * آزاررسانی زیانمند جهان >دید<: که گاهی برآمد سرشت >_کور< * است؛ چونان >ستیزش سرشتمندانهِی< * گرگ برگوسپند، و، گاهی، برآمد خواست و کام >_آگاهانه< * است، چونان >ستیزش‌های< مردمی زادگان با یکدیگر (=مردم بر مردم).

جدای از >بحث< * ناسازگاری (= juttarīh) مردم >با یکدیگر، بیننده‌ی< * ستیهندگی (= ham-badīgīh / تضاد) میانِ دیسه‌ها نیز >هستیم؛ برای نمونه:< * آهنگ سازگارانهِی >برخی< * دیسه‌ها با یکدیگر، و، ناهم‌آهنگی ساختاری >برخی< شان با یکدیگر. و، میانِ مردمان، >جداسانی< * خاستگاهِ داد از هرآن بیداد، >گواهی است بر جداسانی بُن‌انگیزِ داد از بی‌داد؛ >.....< * به سببِ آنکه(؟) >داد و بی‌دادِ ستیهنده یکدیگر را< * می‌رانند (spōxtan (?) *rāy).^(۴)

>یک نمونه‌ی دیگر،< * در میانِ دیسه‌ها (=صُور) است: >جداسانی کردوکار< * پاؤساختارِ زیانمند، که بُن‌انگیزِ آزاررسانی نیز هست، از آنی که بُن‌انگیز (= wihāngar / علت) هر آن ساختارِ سودمند و یاری‌رسان است.

به همین گونه نیز >در موضوع< * هر آن دادواری >و بی‌داد< * در میانِ مردم: >جداسانی روش< * آن کسانی که کارشان به کرفه‌کاری می‌انجامد و از رهگذارِ آن (=کرفه‌کاری) به پارسایی می‌گیرند، از آن کسانی که از سرِ بی‌داد (= a-dādīh) کارشان به بزه‌کاری می‌انجامد و از رهگذارِ آن (=بزه‌کاری) به تبه‌خویی می‌غلطند، آشکارا می‌سزد بُن >_هستومندانِ متضاد< * بیش از یکی باشد.

از آسمان و زمین و خورشید و ماه و ستارگان و ساخت و پرداختِ شانْ پیداست که بُن >_سازنده‌ی آنان،< * از نظرِ سازمندی و سازگاری، >همساختار و< * پسین‌بنیاد به نسبتِ سازنده‌شان است.

و، آسمان، از بهرِ پشتیبانی زمین، تا ستاره-پایه (= star-pāyag / فلکِ ستارگان) برای

نبرد > گیّهانی، چونان > * جایگاهی برای انجام رزمِ رزمندگان ساخته و پرداخته شده است؛ و، ستیهندگان (= kušāgān / متضادان / رزمندگانِ نبرد گیّهانی) از اندرونِ تن > هستومندان > * تا به ستاره-پایه > درگیرِ نبرد گیّهانی اند > * (۵)

و از رهگذارِ این (=نبرد گیّهانی) آشکار می شود که نمی سزد > برخی از > * روشنِ برتر > در آسمان > * که به تن > هستومندان > * زیان می رسانند (؟) و کردوکارشان زیان رسانی است، > پرداخته ی جهان آفرین باشد > * و نیز نمی سزد جهان آفرین، خود، در کارِ آزار رسانی بر آفریده های خود باشد و، در میانِ دام و دَهِشِ خود > زهر > * نبرد ریزد و آفریده ها را با یکدیگر به نبرد وادارد.

> بلکه > * می سزد و پیدا است که بنیاد > آفرینش های ستیهنده > * بیش از یکی باشد.

یادداشت ها

۱- طالسِ ملطی، از فرزنانگانِ پیشینِ یونانی، نخستین بار بحثی را گشوده است که به «اندیشه ی چرخه» نامزد است.

«اندیشه ی چرخه»، همین بحثِ ترادِیسی بُنِ ماده های چهارگانه به یکدیگر است؛ ولی، ترادِیسی، تبدل و دگرشدِ عناصرِ چهارگانه به یکدیگر، در معنایِ کامل، بحث و فحْصیِ ارسطویی شناخته شده است.

ارسطو، در نوشتاره ی خود به نام «شوند و پاؤشوند / کُون و فساد»، کتابِ دوم، کرده ی چهارم (=تبدلِ عناصر)، به سانِ گسترده، به سخنِ در بابِ ترادِیسی بُنِ ماده های چهارگانه (=عناصرِ اربعه) پرداخته است؛ نمونه را:

«..... از آنچه گفتیم به روشنی چنین برمی آید که، از یک سو، [اگر عناصر را] به طورِ کلی [درنظر بگیریم]، هر عنصری به طورِ طبیعی از هر عنصری پدید می آید؛ و از سویِ دیگر، اگر آن ها را جداجدا درنظر بگیریم، دشوار نیست دریابیم که چگونه [این کون صورت می گیرد]. زیرا، همه از همه پدید می آیند؛ ولی تفاوتِ آن ها در کندی و تندی، و، آسانی و دشواری [تبدلِ آن ها] ست».

ارسطو، در کون و فساد، کتابِ دوم، کرده ی چهارم، ترجمه ی اسماعیلِ سعادت، ص ۱۰۴.

۲- در ترجمه ی این عبارت، کوشیده ایم که به هنجارِ پهلویِ سخن نزدیک باشیم.

نظرگاهِ نویسنده این است که نه تنها محتمل (=شاید-شَوانه) نیست بلکه سزاوار است جهان

دارای بیش از یک بُن باشد.

۳- خواننده‌ی پژوهنده این نکته را در نظر دارد که نویسندگان دینِ کرد، فرزانه‌ی پهلوی «دِسگ» را همه جا، در معنای ارسطویی آن (=در معنای صورتِ مُمیّزِ جنس و مُقَوِّمِ نوع) به کار می‌برند.

۴- «به سبب می‌رانند» را با گمانورزی برابرِ عبارتی کاسته و دستکاری‌شده از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «*spōxtan x̌rāy*» خوانده‌ایم.

آسیب‌دیدگی و ازدست‌رفتنِ بخشی از بافتِ سخنِ آشکار است.

۵- معنای عبارت روشن است:

از جرمِ گِلِ سیاه تا اوجِ زحل، از جهانِ کَهِین تا مَهِین، از ریزترینِ ریزپاره و ذرات تا فلکِ ثوابت،

همه و همه، درگیرِ کشمکش و نبرد و تضادِ ساختاری اند.

گفتنی است که کتابِ سومِ دینِ کرد، در نوعِ خود، نمایشگاهی از دیالکتیکِ نائیف است.



۱۲۰. در باره‌ی شگفتی‌آفرینی‌های

<برترین>* اورمزد جهان‌آفرین همه‌توان،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

اگر کسی به دانه‌ای خُرد، که از آن درختی گُشنُ (= wuzurg draxt) سربرمی‌کشد (bawīhēd =) بنگرد، و، چوبکی باریک را <آن هنگام>* که بوته‌ای ستر می‌شود(؟) (bawīhēd^x)، در نظر آورد، و، <همچنین>* به این چشم کوچک بنگرد که با <بهره‌گیری از>* پرتوهای رخشان خورشید <همه چیز>* زمین را درمی‌نگرد، و، به اندیشه‌های نازک خیال جان بنگرد، که <با بهره‌گیری از>* از همان جایگاه (= ham bun <az> = چشم‌خانه)، گرد هر چیزی می‌گردد، و، <نیز در این نکته باریک شود>* که نیروهای <نازک>* همدوسش(؟) (= frahanjīgān^x)، از رهگذار همراستایی چنان سترگ (= ōwōn wuzurg) نیرومندی شود، — به گونه‌ای که همه‌ی پرتوهای(؟) آسمان و زمین، <یعنی آن پرتوهایی که پیش از همدوسشی>* نزار و کم و خُرد-نیرو اند، و به سبب هم‌نیروی ستونی از پرتوها آنچنان زورآور می‌شوند، که آنان (= چیزها) چنان شگفت در نظر می‌آیند، <و بداند>* چیزی هر چند کوچک(؟) نمی‌تواند در اندیشه جای گیرد <مگر در ستونی از نور — آنگاه است که>* شگفتی زورآوری <— بینایی خداداد را زمان نگرستن به چیزها>* در نظر خواهد آورد.

و اگر کسی با <در نظر گرفتن>* آنچنان شگفتی‌ای (= شگفتی برتر دانش بر زورآوری بینایی)، به رأی‌پذیری (= فرمان‌پذیری) زورمندی <— بینایی>* از دانش و، رأی‌فرمایی <نیروی>* دانش بر زورمندی <— بینایی>* بنگرد، شگفتی برتر دانش را بر زورمندی <— معجزه‌آسای بینایی>* در نظر خواهد گرفت.

اگر کسی به <زورمندی>* دین مزدایی که بُن‌ماده‌ی همه‌ی دانش‌هاست، بنگرد، شگفتی برتر دین مزدایی را <بر دیگر دانش‌ها>* در خواهد یافت.

اگر کسی به <زورآیی‌های>* شهریار بنگرد، که رواج دهنده‌ی دین <— مزدایی>، در جایگاه برترین دانش‌ها>* است، آنگاه به شگفتی برتر شهریاری <بر دین>* پی خواهد برد.

اگر کسی اورمزد جهان‌آفرین را در نظر آورد، <اورمزدی>* که: بُن و آفریننده و کننده و رأی‌فرمای همه‌ی هست‌ها و بوده‌هاست، آنگاه است که شگفتی برترین شهریاری اورمزد جهان‌آفرین همه-توان را <بر نیروی برتر شهریاری و بر همه چیز>* در نظر خواهد آورد.

این است آن بینشی که با آن می‌باید برتری شگفتی‌های جهان‌آفرین را دید. (۱)

ياد دالسا

♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠

۱۲۱. در باره‌ی اراده و <نیز> * اندازه‌شناسی (=غایت‌شناسی / فرجام‌شناسی) اورمزد، برابر آموزه‌ی دین‌بهی.

<قدرتِ اندازه‌شناسیِ اورمزد، برآمدِ <قدرتِ> *گزینشِ <خدایانه‌ی اوست> *؛
که <خودِ این قدرتِ گزینشِ خدایانه> * نهاده بر <قدرتِ> * خرد همه-آگاهِ <او> * ست.
<قدرتِ> * گزینشِ <خدایانه‌ی> * استوار بر خرد همه-آگاهِ وی می‌خواهد همه‌ی
آفریدگان به گونه‌ای سامان یابند که به <منزلگه مقصود> * درپیوندند.
و <نیز این نکته> * که هر آن خواست و کامِ اورمزد (=مشیتِ الهی) معطوف به شکوفایی
(= waxšišn) دین‌مزدایی، و، شهریاری <استوار بر آن دین> * به یوبه‌ی آفران بردنِ کارهاست؛ و
<این نکته> * که، کردوکارهای فراسته‌خواهان‌اش، برای همه‌ی آفریده‌ها سود پایسته^(۱) را
رَقَم زده است (=niwist).

<پی‌آمدِ قدرتِ اندازه‌شناسانه‌یِ اورمزد> * پیشرفتی سرتاسری <برای جهانِ آفرینش> *
است: <این پیشرفتِ سرتاسری> * همان فرساختشِ پایانیِ جهان، و، سرکوبِ سرتاسریِ تازشِ
اهریمن و، نیکیِ فراگسترده برای همه‌ی آفریده‌ها <یِ نیکو> * ست.
<آن دسته از> * کیشداران که <اعتقادِ نادرستِ زیر، یعنی:> *

«زیانِ فراگسترده در آفرینش نیز برخاسته از خواست و کام (=مشیت) ایزد
است»، <و، اعتقادِ نادرستِ دیگر، یعنی:> * «پایانِ همه‌ی کارها و پایانِ آفرینش، <نه به
یک پایانِ فرساخته، بلکه به پایانی> * سرتاسر آشوب <می‌رسد>»، و نیز این اعتقاد
که <«بیشینه‌ی مردم <گناه‌زده>، تا به جاودان، دوزخی می‌مانند و <این
همه>، * برآمدِ خواست و کام و اندازه‌شناسیِ ایزد است»>، <باوری بنیادین از> * کیش
ایشان است، <ناچارند> * در باره‌ی ایزد بگویند که: «او (=ایزد) بُنِ بُنانِ همه‌ی بدکامی‌ها
و بدکاری‌هاست»؛ <و در باره‌ی قدرتِ اندازه‌شناسانه‌یِ ایزد> * می‌گویند: «<قدرتِ> *
اندازه‌شناسانه‌یِ وی به بی‌نظمی (abē-ristag) <پایان می‌پذیرد> * و، فرجام

همه <ی جهان و جهانیان، جز> * بدی <پایانی ندارد>.
 کیشدارانِ نامبرده نمی‌دانند که با این باورهایِ نابه‌جا، فروزه‌هایِ <* یزدانی را از او
 بر می‌گیرند.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «سودِ پایسته» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «سود-ِ استیشنیه / sud-ēstišnīh» آورده‌ایم؛ پیش از
 این، در ترجمه‌ی عبارتی از روایتِ صد و دومِ کتابِ سوم (=دفترِ یکم همین گزارش)، «سودِ پایسته»
 را برابرِ «وینّاریشْنِیگ سود / winnārišnīg sud» آورده‌ایم. بازشناختِ ما این است که در اینجا
 نیز با همان معنا روبه‌رو هستیم.



۱۲۲. در باره‌ی خاستگاه (=tōhmag)^(۱) و
 <شیوه‌های> * آشکاری و رواج به‌دینی و
 بددینی؛ و <نیز> * در باره‌ی بروبکار و سود و
 زیان <آن دو> *، برابر آموزه‌ی دین بهی.

دین بهی <هم ارز> * خِرَدِ خدادادی است؛ و، با پیکره و سرشت‌نشان‌های خِرَدِ خدادادی
 هم‌تخمه (=ham-zahag / هم‌تبار) است؛ خِرَدِ خدادادی با پیکره و سرشت‌نشان‌هایش،
 <همگی> * از تخمه‌ی «بهمن» و «سپندارمینو» اند.^(۲)
 بد دینی <هم‌گین> * کامه‌پرستی (=تلون‌خواهی) تباهنده است؛ و با پیکره^(۳) و
 سرشت‌نشان‌های کامه‌پرستی تباهنده از یک پاژتخمه است.^(۴) کامه‌پرستی (=تلون) تباهنده با
 پیکره و سرشت‌نشان‌هایش، <همگی> * از پاژتخمه‌ی اکومن و زَداژمینو اند.
 از این روی است که بُنِ تخمه‌ی دین بهی سپندارمینو است و، بُنِ پاژتخمه‌ی بددینی از زَداژمینو
 می‌باشد.

<شیوه‌های> * به آشکاری رسیدن <به‌دینی و بددینی> *:

۱. به آشکاری رسیدن به‌دینی، پیدا از <آشکاری> * خِرَد‌گرایی است؛ و به یوبه‌ی
 هم‌تخمگی‌اش با سپندارمینو (=pad spenāg-mēnōg zahagīh)، با خِرَدِ نیز، سازگاری و
 هم‌مادگی و همپیکری و همکاری و همسویی^(۵) [یا: هم‌نیروی] و روشن‌گری و شایستگی دارد و،
 سرتاپا برای همه‌ی آفریده‌های نیکو سودمند است.^(۵)
۲. <به آشکاری رسیدن> * هر آن بددینی، برخاسته از <ذات> * کامه‌پرستانه‌ی آن است؛
 که به سببِ همزادی‌اش با زَداژمینو، با کامه‌پرستی (=waranīgīh)، سازگاری و هم‌مادگی و
 همپیکری و همکاری و همسویی^(۶) [یا: هم‌نیروی] و تاریکی‌خواهی و هم‌شأنی دارد و، به
 گونه‌ای فراگسترنده، برای همه‌ی آفریده‌های نیکو زیانمند است.

<شیوه‌های> * رواج هر دو:

در سامانِ پاک و ناب (= abēzagīhā / پاک و نابِ پیش از تازشِ اهریمن)، <رواج> * هر آن به‌دینی، <تنها> * در سامانِ نیکوی پاک و نابِ امشاسپندانان <فراهم است> *؛ به گونه‌ای که خِرَدِ خدای، به کمال، پادشاهی دارد و، کامه‌پرستیِ تباهنده، سربه‌سر (= sarōmandīhā)، ناتوان از زورنمایی است (= a-bādixšāyīh).

<رواج> * هر آن بددینی، <بسانِ یکپارچه، تنها در حالتِ سروریِ مطلق> * دیوان <فراهم است> *؛ به گونه‌ای که کامه‌پرستیِ تباهنده، سربه‌سر سروری دارد و خِرَدِ خدای، <در این گونه از سروری> * دورترین بُن‌وگوهر <پاک و ناب> (= azišīh?) است. (۶)
در سامانِ آمیختگی (= gumēzagīhā / زمانه‌ی آمیختگیِ اهریمن با جهانِ مادی)، (۷) هر دو <نیرویِ شپندار و زدار> * — در سیمایِ رزمِ خِرَدِ خدای و کامه‌پرستیِ تباهنده — <خواهان> * سروری اند.

در جهانِ مادیِ آمیخته <با تازشِ اهریمن> *، هر اندازه که زورِ خِرَدِ خدای سروری کند، به همان اندازه پذیرش، باورمندی و رواجِ به‌دینی و، زورفرماییِ ایزدی و، مِه‌تریِ نیکان و نیکیِ زمانه <خواهد بود / سرب‌خواهد آورد> *.

و، هر اندازه که زورِ کامه‌پرستیِ تباهنده توانِ آزارسانیِ یابد، به همان اندازه پذیرش و رواجِ بددینی و، ستم‌کامگیِ دیوان و، مِه‌تریِ بدان و بدیِ زمانه <خواهد بود>.

در باره‌ی <بروبار> * به‌دینی و بددینی:

بروبار <هر آن به‌دینی، برایِ آفریدگان> * یکپارچه <سود است> * و آن بددینی، برایِ آفریدگان <یکپارچه> * زیان است.

و بر و سودِ به‌دینی — از آنجا که، <دینِ بهی بهره‌مند> * از رواجِ پاکی و نابیِ امشاسپندانان است — پایشِ آفریدگان <در برابر> * آشفته‌کاریِ برخاسته از اهریمن و، پیوندانیدنِ زورِ نیک‌شان (= زورِ نیکِ مینویِ امشاسپندی) به سرشتِ مردمانِ آنهم از بهرِ پاک و نابِ نگه‌داشتنِ پرتوهایِ اهورایی (= axw) آنان و، پس‌راندنِ <تازشِ اهریمن> * و، سامانِشِ خیم <و خویِ آفریدگان> * و، <رواج> * مردم‌آیینیِ میانِ مردمان — تا که از راهِ مردم‌آیینیِ رستگار و پیراسته‌گردند — و، شکوفایی و افزایشِ هنر <هایِ اخلاقی> * در جهان(؟) [یا: در نهادِ

مردمان] و ویرایش جهان بر بنیاد نکویی است.

<و نیز، بروسود>* رواج <دین بهی>* در زمانه‌ی آمیختگی <با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن>* برای مردم، نیرومندگردانیدن خیم <و خوی>* و هنر <های اخلاقی>* نیکو میان آنان و، چیرگی و به‌پس‌راندن دروج و، کرفه‌مندکردن همه‌ی کارها، و <در پایان،>* رستگاری روان از راه آن (=کرفه‌مند کردن) است.

و، از رهگذارِ رواج سربه‌سر <دین بهی در پایانِ زمانه،>* میانِ مردمان، شکستنِ سپاهِ دروج و، به‌پس‌رانده‌شدنِ تازشِ اهریمن از تنبندگان و، بی‌مرگی دادن — آنهم سرورانه و آزادانه — به همه‌ی آفریده‌های نیکو <خواهد بود>*.

زیان و بروبَرِ بددینی، برخاسته از رواج یکپارچه‌ی(?) بدی^(۸) اندر دیوان است؛ <که این رواج یکپارچه، خاستگاه>* ریزشِ پتیاره‌های برآمده از دیوان بر جهان است؛ <که با خود،>* گناه‌گروی و گزندِ آفریدگان را <همراه دارد>*.

به سببِ رواجِ آمیختانه‌ی^(۹) هرآن بددینی میانِ مردم، آهوان <— اخلاقی>* نیرو می‌گیرند، و، هنرها <ی اخلاقی>* نزار می‌شوند؛ مردم را از مردم‌آیینی می‌رمانند؛ <بذر>* دیو‌آیینی را — به سببِ گنه‌بار کردنِ کارها و تبه‌خو گردانیدنِ روان — میانِ مردمان می‌کارند.

گزند و ویرانیِ جهان برآمدِ بی‌داد و تباهیِ مردم‌آیینی است؛ و، از آن (=بی‌داد و تباهیِ مردم‌آیینی)، تبه‌گنی‌ها و بی‌دادهایِ دیوی و، پُرزوریِ دیوانِ آنهم به سببِ خستنِ جهان <سربر خواهد آورد>*.

به سببِ گُستیِ نبستن(?)،^(۱۰) <چیرگی>* هرزه‌رفتاری‌های <مطلق>* بدی نیامیخته با نکویی اندر جهان و، نابودی خواهد بود؛ و در سامانِ بدیِ سرتاسری نیامیخته با نکویی، حتی نمی‌شاید آفریده‌ها دَمَکی (=لحظه‌ای / nihang-iz? / پایدارمانند (=pattūdan)؛ <واقعیت>* گواهِ آن است (=abar-gugāy).

<آن دسته از>* کیشدارن که <اعتقادِ زیر، یعنی:>*

«بُن بُنان <— جهان>* تنها یک <بُن>* است» <باورگونه‌ای>* از کیش ایشان است، <ناچارند مدعی شوند که:>* «همه‌ی چیزهایِ بُن‌مند در جهان، همبُنی دارند و <همه‌ی امورِ متضاد>* از همان یک بُن اند»؛ <به گونه‌ای>* که بددینی نیز به سببِ همین همبُنی، برخاسته از آنی است که <ایشان = کیشدارانِ نامبرده>* وی را در جایگاهِ ایزد

می‌انگارند؛ <پی‌آمد این اعتقادِ نادرست این است که> * در باره‌ی آن بُن، <یعنی ایزدِ ادعایی‌شان، فروزه‌های> * زَداژمینوانه را نسبت می‌دهند و، <فروزه‌های> * سَپنداژمینوانه را از آن ایزد برمی‌گیرند؛ <پس، ایزدی که اینان> * معرفی می‌کنند (= guft-bawēd)، بُن بُنانِ همه‌ی گناهان، الگوی (= sar) همه‌ی یزه‌کاران، یعنی الگوی بدترین بدکاره‌هاست.

یادداشت‌ها

- ۱- «خاستگاه» را برابر «تُهمگ / tōhmag» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم. در ترجمه‌ی این روایت، و روایت‌های دیگرِ دین‌کرد، دانشواژه‌ی پهلویِ تُهمگ را، برابرِ نیاز، «تخمه»، «جرثومه» یا «نطفه» نیز ترجمه کرده‌ایم.
- ۲- «سرشت‌نشان» را برابرِ واژه‌ی «هُنران / hunarān» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ در سرتاسرِ ترجمه‌ی دین‌کرد، همیشه، «هُنران / hunarān» را به «هنرهای اخلاقی / هنرهای نهادی / فضایل» ترجمه کرده‌ایم. ولی در این جا، از واژه‌ی هُنران / hunarān» معنای «سرشت‌نشان / خصلت» را درمی‌یابیم.
- ۳- «پیکره» را برابرِ «کیربان / kirbān» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ برابریایی چون «دیسه»، «شِما» و «فرانگاره» نیز می‌توانند رساننده‌ی معنای این واژه، در گستره‌ی معنایی این روایت باشند.
- ۴- واژه‌ی پهلویِ «زَهگ / zahag»، واژه‌ای اهورایی است که تخمه و نطفه و جرثومه‌ی سَپنداژمینو و لشکریانش را تفسیر می‌کند؛ در بندِ نخستِ این روایت، واژه‌ی «زَهگ / zahag» پهلوی را «تخمه» معنا کرده‌ایم. واژه‌ی «هُنُشگ / hunušag» واژه‌ای اهریمنی است که دیوَزاده‌ها، اهریمن‌زاده‌ها، گرگ‌زادگان و پاژتخمه‌های زَداژمینو را تفسیر می‌کند؛ در فراروندِ ترجمه‌ی این روایت، واژه‌ی پهلویِ «هُنُشگ / hunušag» را «پاژتخمه» ترجمه کرده‌ایم.
- ۵- ترجمه‌ای نزدیک‌تر به سخنِ پهلویِ برای این عبارت چنین است:
«پیداییِ دینِ بهی، ریشه در خردگرایی دارد؛ (به گونه‌ای که هر گونه) سازگاری با خِرد، هم‌مادگی با خرد، همپیکری با خرد، خردگرایی و، همسویی با خرد و روشننگری و شایستگی‌های خردورانه و سرتاپا سودمند بودنِ دینِ مزدایی برای همه‌ی آفریدگانِ نیک، برآمدِ جرثومه‌ای است که از سَپنداژمینو (بهره‌برده‌است).
- ۶- یا: خِرَدِ خدادادی، در این گونه از سروری، از آن (= *aziš / پادشاهیِ دیوان) در دورترین جای

۷- برابر آموزايش‌هاي دين‌کرد، جهان مادي، براي‌ند پيكرينگي، فروآمزي و براي‌ميختگي دو نيروي ستيهندهي اُمشاسپندي و ديوي است. نويسندگان روايت‌هاي دين‌کرد، اين معنا را با واژهي پهلوي «گُمَزگيه / gumēzagīh» فرامي‌گويند. و نيز، تازشِ آلوده‌کنندهي اهريمن را با واژهي پهلوي «اَنگَتگيه / ēbgatīgīh» نشان مي‌دهند.

۹- چنین می‌نماید نویسنده‌ی این روایت (۱۲۲=)، دو زمینه و مرحله از شیوع بددینی را در نظر دارد. نخست، مرحله‌ای که دینِ بهی در میان مردم رواج دارد ولی بددینی نیز در کنار آن، در کارِ آوازه‌ی و رواجِ فسادِ ویژه‌ی خود و گسترده‌تر کردن و استوارتر کردنِ پایه‌های خود است. نویسنده‌ی این روایت، به گونه‌ای گزینِ گویانه و فشرده، شناختِ نشان‌های آن دوره را برمی‌شمرد و آن را «گُمَزَگ-رَواگیه / gumēzag rawāgih» نام می‌نهد.

دو دیگر، به برشمردن شناخت‌نشان‌های مرحله‌ای می‌پردازد که بددینی، فراچیرگی سرتاسری دارد؛ و آن را «آبَزَگ-رَوَاغِه» / *abēzag rawāgīh* نام می‌نهد.

۱۰- «گُستی نیستن» را برابرِ قرائتِ احتمالیِ «وِشاد-بندِیها / *wišād-bandīhā?» آورده‌ایم. چنین می‌نماید نویسنده، گُستی نیستنِ نامزداییان را در نظر دارد، که از آن تعبیرِ به گشاد-گشاد راه رفتن، که ویژه‌ی دشمنانِ دینِ مزدایی است، می‌کند. در بُن‌نوشت‌هایِ پهلوی، گشادگشاد راه رفتن، که از آن تعبیرِ به راه رفتنِ اهرمن‌خواهانه می‌شود، برابرِ یا به کناری نهادنِ آیینِ ایرانیِ مزدایی و گُستی نیستن، است.



در باره‌ی شماره‌گذاری جُستارها و بندهای کرده‌ی ۱۲۳:

وارسی ما در کرده‌ی ۱۲۳، این نکته را بر ما آشکار کرد که این روایت، به چهار جُستار بنیادین، در باب کیهان‌شناسی، پرداخته است؛ به آرایه‌ی زیر:

۱. سیزده پرسش و پاسخ در باره‌ی آفرینش جهان مادی. در آوانویسی، این جُستار را با شماره‌ی «یک» لاتین (= I / با پونت ۱۴، ایتالیک) نشان داده‌ایم؛ و به پیروی از سخن‌پردازی پس از آن، نام آن را «گتِیگ / gētīg / گیتی» نهاده‌ایم.

۲. پس از آن، با هفت پرسش و پاسخ (=در سرنامه و نوشتار) روبه‌رو می‌شویم که آن را با شماره‌ی «دو» لاتین (= II / با پونت ۱۴ / ایتالیک) رَقم زده‌ایم؛ و به پیروی از سخن‌پردازی پس از آن، نام آن را «مَنوگ اَندر گتِیگ / mēnōg andar gētīg / حضورِ قوایِ مینوی در جهان مادی» نهاده‌ایم. بحثی همانند با «مشارکت / هم‌انبازی» افلاطونی.

۳. پس از آن نیز، با شش پرسش و پاسخ (=در سرنامه و نوشتار) روبه‌رو می‌شویم که این شش پرسش و پاسخ را با شماره‌ی «سه» لاتین (= III / با پونت ۱۴ / ایتالیک) رَقم زده‌ایم. آن شش پرسش و پاسخ، در باره‌ی آفریده‌های گیتیایی اند. و به پیروی از سخن‌پردازی پس از آن، نام این جُستار را «گتِیگ دهیشتان / gētīg dahišnān / آفریده‌های گیتیایی» نهاده‌ایم.

۴. جُستار چهارم، که آن را با شماره‌ی «چهار» لاتین رَقم زده‌ایم (= IV / با پونت ۱۴ / خوابیده) و دربرگیرنده‌ی سه پرسش و پاسخ در باب جهان به طور کلی است، به سه پرسش شایان می‌پردازد؛ از جمله اینکه: جهان مادی، انرژی حرکتی خود را از کدام منبع تهیه می‌کند؛ و یا اینکه مرحله‌ی خلق مادی تا کجا گستردگی دارد و فرجام کار جهان به کجا ست.

بحث جُستار چهارم، پرسش دوم، با دانشواژه‌ی پهلوی هَندَازِشَن / handāzišn آغاز می‌شود، که به گمان ما، آنهم برابرِ نوعِ پاسخی که نویسنده می‌دهد، نمایانگرِ مرحله‌ی زمانیِ جهان مادی، در سنجش با سرتاپای آفرینش است.

از سرِ خُرد (=منطقاً)، خواننده انتظار دارد پاسخ‌ها نیز با همان آرایه‌ی به‌میان‌نهاده شده در سرنامه (=بِتر) دنباله‌گیری شود، ولی چنین نیست؛ و با چند افتادگی جافتاده در دین کرد، و چند

جابه‌جایی در پاسخ روبه‌رو می‌شویم.

اکنون روشن‌کرد جابه‌جایی‌ها:

جُستارِ یگم، در سرنامه (=تیتَر) دارای ۱۳ پرسش است؛ پنج پرسش پایانی آن را زیرِ شماره‌ی هفت رَقَم زده‌ایم؛ یعنی: پرسشِ شماره‌ی هفتِ جُستارِ یگم، خود دارای ۵ پرسش است. در بسترِ سخنِ پهلوی، در نوشتارِ توضیحی (=متن)، پاسخِ این پنج پرسش را نمی‌یابیم.

به نابه‌جا، در جُستارِ سوم (=III)، میانه‌ی پاسخِ پرسش‌های ۴ و ۵، سخنِ مایه‌ای یکسره جداسان و متفاوت، در باره‌ی زینه‌ها و پایگان‌های آفرینش، به سانِ کلی به میان آمده است که شاید پاسخی برای پرسش‌هایی باشد که در سرنامه، ما آن‌ها را با شماره‌ی I.7 نشان داده‌ایم؛ و یا شاید از آن بخشِ آغازینِ همین جُستارِ سوم است؛ بهر رو، جایِ درستِ آن، به گمانِ ما، آن جایی که اکنون هست نمی‌باشد — این بحثِ پاسخی است در بابِ روشنایی بی‌پایان (=anayr-rōšn) تا واپسین زینه، یعنی هستیِ مادی (=stī).

در نوشتار (=متنِ پاسخ)، جُستارِ II، شماره‌های ۵ و ۷ (=برابرِ شماره‌زنیِ ما)، نویسنده‌ی روایت به پرسمان‌هایی می‌پردازد و به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که در سرنامه (=تیتَرِ پرسش‌ها)، پرسشِ باز بسته به آن را نمی‌یابیم. ما، برابرِ گمان و باز شناختِ خود، درونِ پرانتزِ گوشه‌دارِ ستاره‌دار، در سرنامه‌ی روایت، بخشِ پرسش‌ها، آن دو پرسش را بازسازی کرده‌ایم.

از این چند نمونه که بگذریم، آرایه‌ی پرسش‌ها (=در سرنامه) با آرایه‌ی پاسخ‌ها (=در نوشتارِ توضیحی) برابر است. ما، با شماره‌گذاریِ سرِسخنانِ پرسش و پاسخ، کوشا به کاستن از سردرگمی‌هایی هستیم که خود، در آغازِ آشنایی و قرائتِ این روایتِ گرانسنگ و ارج‌ناشناخته، گرفتارِ آن بوده‌ایم.

بایسته می‌دانم در بابِ فهمِ این روایتِ دین‌کرد، نکته‌ای پژوهشی را بگویم؛ اینکه: فهمِ جدی و استوارسانِ این روایت، خوانشِ پژوهشگرانه‌ی دو کتاب از ارسطو، به نام‌های کتابِ «گیتیک / فیزیک» و «شَوَند و پادَشَوَند / کُژن و فساد» را می‌طلبد.

برای یک ترجمه‌ی دانشمندانه در زبانِ فارسی، از «گیتیک» ارسطو، نگاه کنید به: ترجمه‌ی دکتر مهدی فرشاد از کتابِ نامبرده؛ و برای ترجمه‌ی فارسیِ نوشتاره‌ی «شَوَند و پادَشَوَند / کُژن و فساد»، عجلتاً نگاه کنید به ترجمه‌ی اسماعیل سعادت از کتابِ نامبرده.

پیشکش به: خِرَد پُژوه و چَم شناسِ تناور:
استاد، دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی.

کرده ی ۱۲۳

I. < گیتی: > *

۱. در باره ی چَبودی (= چِستی) گیتی،
۲. گیتی، از بهر چه آفریده شده است؟
۳. کردوکار < بنیادین > * گیتی چي ست؟
۴. مرزِ گیتی < تا کجاست؟ > *
۵. جرثومه < یِ گیتی در کجا پرورده شده است؟ > *
۶. دیسه های گیتیایی < آیا از انگاره ای مینوی
سر بر آورده اند؟ > *
- ۷ (الف). در باره ی < پلکان = طبقات > * انواع و افراد،
- ۷ (ب). در باره ی < خاستگاه > * نیرویی که به هستی
< هستی می دهد > *؛
- ۷ (ج). و در باره ی بُن انگیزی که آفریدگان را
< آفریده است > *؛
- ۷ (د). هستندگی هستی بر چه < انگیزه ای > *
استوار است؟
- ۷ (ه). هستی پذیری آفریده ها بر چه < انگیزه ای > *
استوار است؟ ^(۱)
۸. < جهان مادی > * از چه روی سر به آشفستگی
می گذارد؟ و آیا دیگر باره، آرایش نو می پذیرد یا نه؟
۹. و اگر دیگر باره آرایش نو می پذیرد، آیا در همین

سرشت، یعنی همین نهادمان سرشتمندشده‌ی کنونی
بازآرایی می‌شود یا در سرشتی دیگرسان؟

II. <ترادisi نیروگان و ابزار جهان مینوی به جهان مادی>*

۱. در باره‌ی هست و بود (= hastīh / حضور /
مشارکت) جهان مینوی در جهان مادی؛ و از چه روی
<هست و بود>* جهان مینوی در جهان مادی
بایستمند است؟

۲. در باره‌ی مرز جهان مینوی، که همان جهان
مادی است؛

۳. و اینکه جهان مینوی بر <جهان مادی>*
زورآور است؛

۴. در باره‌ی یگانستی <قوه‌ی>* وَخْش (= waxš) و
<قوه‌ی>* سرشت با <قوای>* مینوی؛ و در باره‌ی
یکسانی‌ها و جداسانی‌های <سه قوه‌ی در نظر>* با
یکدیگر؛

۵. <در باره‌ی گوهر هستی ستودگان مینوی و دیوان
مینوی>؛

۶. در باره‌ی <گوهر>* مینوی ستودگان و دیوان؛ و با
آنکه هر دو (= ستودگان و دیوان) <گوهری / وجودی>*
مینوی‌اند، از چه <جنبه و ماهیتی> از یکدیگر
جداسانی دارند؟

۷. <در باره‌ی گوهر روان مردم پارسا و تب‌خو>*

III. <آفریده‌های گیتیایی: >*

۱. در باره‌ی آفریده‌های گیتیایی؛
۲. و در باره‌ی پیشینی و پسینی بودن آفریدگان
<هنگام آفرینش >*
۳. و اینکه <آفریده‌ای گیتیایی > * چسان برایستاده
و سامان یافته می‌شود؟
۴. در باره‌ی سرآمدترین آفریده‌های گیتیایی؛
۵. در باره‌ی آنچه که گوهر تنابندگان را آهومند
(=عیبناک) می‌کند؛^(۲)
۶. و اینکه جهان از آهوی (=عیب) چه کسی
پاک گردانیده می‌شود؟ و با چه ابزاری
پاک گردانده می‌شود؟

IV. <در باره‌ی کار-نیرو، بازه‌ی زمانی

و فرجام کار جهان: >*

۱. در باره‌ی کار-نیرویی (=انرژی‌ای) که جهان با آن
ساماندهی می‌شود؛
- ۲ و ۳. و، در باره‌ی بازه‌ی زمانی، و، فرجام
کار جهان، برابر آموزه‌ی دین بهی.

I. <گیتی: >*

۱. <چبودی و چیستی > گیتی، <از بنیاد، > * هستندگی <— هستی > * در سامان تنانی
است: <هستندگی‌ای > * دیدنی و بسودنی.
۲. <چرایی > * آفرینش <— آفریده‌ها، رزمیدن > * در نبردی برای به‌پس‌راندن
شتاب <— دردآور اهریمنانه = قبض اهریمنانه > *^(۳) است و، پیوستن به آن پیشرفتِ نیکِ
جاودانه می‌باشد — همان فشار <— دردآور > ای (awištābāg / قایض) که در زادونهاد،

دشمن آفرینش است.

۳. خویشکاری (=وظیفه‌ی) آفرینش، و نیز، آن <فرجام> ای که برای آن آفریده شده است از اینجا پیدا است که: هیچ یک از آفریده‌های گیتیایی، کاری (=خویشکاری‌ای) جدای از پس راندن شتاب <— در دُآور اهریمنانه> * ندارد. (۴)

۴. مرز (=wimand / تعریف) گیتی <با هر آنچه نا-گیتی است> * هر چیز دیدنی و بسودنی <را شامل> * است. <به دیگر سخن> * هر آنچه با چشم سر دیدنی است و با دست پرماسیدنی، «گیتی» است.

۵. جرثومه‌ی گیتی، فرآورده‌ای (=būdag) از آفرینش و دَهِش جهان آفرین، با ابزار نیروی فلکی است؛ (۵) نامش در <کتاب> * دین «هستندگی <— جهان مادی>» * (۶) (=bawīšn / خلق) است. ویژگی‌اش «گرم-نَمور» <بودن آن است> *؛ (۷) بنیاد <هستندگی دیگر> * آفریده‌های گیتیایی است. به «ماده» نیز نامزد است (=dānīhēd).

۶. نخستین دیسه (=dēsag / صورت)، (۸) از آن (=از هستندگی مادی) <فرآورده می‌شود؛ این دیسه‌ی نخستین> * فرآورده‌ای از پیمانکاری‌های جهان آفرین در <ماده‌ی آغازین> * هستندگی هستی است. نام <این دیسه‌ی نخستین> در کتاب <— دین> * «هستندگی پوینده» (=bawīšn-rawīšnīh / وجود متحرک) است؛ ویژگی‌اش <تخصیص و سربرآوردن> * بُن‌ماده‌های چهارگانه (=zāhagān / عناصر اربعه) است؛ که اینانند: «باد»، «آتش»، «آب» و «خاک». (۹)

<اینان> * سرشته‌های زیربنای <آفریده‌های> * گیتیایی اند.

دومین دیسه <ای که در فراروند هستی صورت می‌بندد> * فرآورده‌ای از فرزانه‌کاری‌های جهان آفرین، از <نهاد دیسه‌ی نخستین>، یعنی از درون <— هستندگی پوینده> * است؛ که نامش در <کتاب> * دین، «هستندگی پاینده» (=bawīšn-ēstišnīh / تقرر هستی مادی) است. (۱۰) ویژگی‌اش <سربرآوردن> * عناصر چهارگانه (=čahār ristagān) است؛ همان <— عناصر> <چهارگانه‌ی> * زندگی [یا: ویژگی‌اش <سربرآوردن> * چهار بُن‌ماده (=عناصر) است که در تشکیل تنان زنده، بهم بر می‌آیند].

سومین دیسه <ای که در فراروند هستی صورت می‌بندد> * فرآورده‌ای <— از شگفتی آفرینی‌های جهان آفرین است>؛ یعنی فراروند هستیدن <— «فَرَوَهر» و «روان»>؛ همان <— هستندگانی که در

کار یگانستی کردن اندام‌ها > برای سرهم کردن تنان زنده < * اند. ویژگی‌شان، > بخشیدن جان و زندگی و هوشندگی به < * مردمان و چهارپایان و دیگر زینندگان نیک است.

از آنجا که > اینان < * واپسین دیسه‌ها > ی صورت‌بندی شده در فراروند هستی < اند، در کالبد‌ها > ی تک‌تک و جداجدا < * (۱۱) بخش شده‌اند. و کالبد‌ها > ی تک‌تک و جداجدا < * نیز به گروهی از قوای > تنان < * جداجدا > بخش < * شده‌اند؛ که > آن قوای جداجدا < * بُن‌انگیز جداجوهری‌ها و همجوهری‌ها > ی هستندگانِ ساحتِ مادی، و نیز بُن‌انگیزِ ستیزِ میانِ آنان < * اند. (۱۲)

۷. > < *

۸. > چراییِ سربیه‌آشفستگیِ گذاردنِ هستندگانِ ساحتِ مادی < * به سببِ دوگونه بدی است > که آن دو، بنیاد < * هست‌و‌بود (= وجود) بدی اند.

روی‌هم‌رفته (= hangirdīgth)، هست‌و‌بودِ بدی دو > ریشه و بُن دارد < *؛ یکی، > آن نوع از بدی که از بیرون < * درمی‌رسد؛ همان > نیروی < * همستیزنده است؛ > همانی که < * کارگرِ درد است؛ یکی دیگر، حصّه‌ای (= bazišn / بخشی) از > نهادِ درونی < * خودِ دیسه‌ها است [یا: فرآورده‌ها است]؛ که از آفرینش همراه آن است؛ این > حصّه‌ی درونی است که در < همه‌ی جرثومه‌ها آشفستگی پدید آرد. (۱۳)

جهانِ مادی، نهاده‌شده بر > تشکیل < * پاره‌ها و فرآورده‌های کالبدی > جداجدای است < *؛ هر آن > کالبدی < * که سر به آشفستگی گذارد، رو سوی بُن > آغازین خود < * بندبند خواهد شد؛ اندام‌ها به بُن‌ماده‌ها (= عناصر)، > بُن‌ماده‌ها به هستندگیِ تهی از صورت، < * و، انواع (= ewēnag) (۱۴) و کالبد‌های جداجدا به فراهم‌آورنده > ی آغازینِ خود، همانی که < * از بنیاد، دارنده و سازنده‌شان بود > باز خواهند گشت؛ (۱۵) ولی هیچ چیز < * سر به نیستی نخواهد گذارد. > در پاسخ این پرسش که آیا جهانِ مادی آرایشِ نو می‌پذیرد یا نه؟ باید بگوییم که آری؛ < * هر آنچه که > در فراروندِ هستی < * سر به آشفستگی گذارد، دیگر باره آرایشِ نو پذیرد؛ > این < * راز آشکاریِ دین است.

به میانجیِ نیروی جهان‌آفرین چنین کاری شدنی ست؛ به همان گونه که در آغاز > ی آفرینش < * شدنی بود.

۹. آن کالبد‌هایی که دوباره آرایشِ نو می‌پذیرند، از نظرِ اینکه از یک بُنِ پاک‌وناب > و تهی از

آلودگیِ اهریمنی < سرشتمند شده‌اند، از آن کالدهایی که از بُنِ آمیخته‌ی اهریمن زده سرشتمند شده‌اند، جداگوهری دارند (=jud-hēnd)؛ چنین کالدهایی، که اندام‌های جداجدای‌شان با نیروی جهان‌آفرین همه‌آگاه همه‌توان دوباره سرهم‌بندی می‌شود، با یکدیگر همانستی < سرشتی و آفرینشی > * دارند (=ham hēnd). (۱۶)

۷. < کالدهای مادی > * به سببِ آنکه بُنِ ماده‌های (=zāhagān / عناصر) < جداگانه‌ای در ساختِ خود دارند، > * دارنده‌ی اندام‌ها و انواع و افراد < گوناگون اند > * (؟). (۱۷)

II. < ترادیس و مشارکتِ قوای جهانِ مینوی

به جهانِ مادی: (۱۸)

۱. هم‌انبازی و مشارکتِ قوای < مینوی در جهانِ مادی از دو < راه است؛ که عبارت > * است از < فرماندهی > * روانِ اندر تن و، < فرماندهی > * جانِ اندر روان: که برای نگه‌داری و زائی‌فرماییِ جهانِ مادی بایستمند اند.

< مشارکت و فرماندهیِ نیروگان > * مینوی در جهانِ مادی، درست، بمانند < فرماندهیِ نیروی > * جانِ زندگی‌بخش، < فرماندهیِ قوه‌ی > * خودآگاهیِ بینایی‌بخش، و، < فرماندهیِ قوه‌ی > * روانِ زائی‌فرماینده بر تن است. (۱۹)

۲. درباره‌ی شناسه‌ی (=wimand / مرز / تعریف) جهانِ مینوی:

هر آن چه با شُپش‌هایِ تنانی (=حواس جسمانی) شُپیده نشود (=nē-sōhīhēd / محسوس نشود / هوشیده نشود)، و، تنها با چشمِ جان دیده شود، از آن جهانِ مینوی < یا مینو > * است.

۳. < شیوه‌ی > * سامانِشِ قوایِ مینوی < بر جهانِ مادی، > * بمانند < شیوه‌ی فرماندهی > * روانِ پُرزور (=پر قدرت) است — درست، بمانند < فرماندهیِ نیروگان > * یاد و هوش و خرد و دیگرِ نیروگانِ جان است.

۴. < در باره‌ی همانستیِ مینوی > * روان < و وُخْش و سرشت،

و، یکسانی‌ها و جداسانی‌هایِ آنان: > * (۲۰)

روان، وُخْش (=لمعه‌ی الهی) و سرشت، از آنجا که هر سه < دارایِ وجود و گوهری > *

مینوی آند، با یکدیگر همانستی دارند (= ham hēnd)؛ ولی، روان و فَرَوَهَرُ <از نظر ماهیت> *
از وَخْش جداسانی دارند: به سبب آنکه روان و فَرَوَهَرُ <تن پوش> * هستندگی مادی نیز
<می‌پذیرند> *.

ولی، وَخْش (= لَمَعه‌ای الهی)، سامانِ هستندگی مادی <نپذیرد> *.
روان و فَرَوَهَرُ <جدای از اینکه در زمینه‌ی هستی‌پذیری مادی و وجود با یکدیگر همانندی
دارند، در برخی ماهیات> * جداسانی نیز دارند؛ از آن روی که، <خویشکاری> * روان، (۲۱)
کام‌مندانه (= اراده‌مندانه) و کام‌کارانه است؛ <خویشکاری> * فَرَوَهَرُ سرشتمندانه و
سرشت‌کارانه است.

<جدای از اینکه، وَخْش و روان، از نظر گوهر و وجود مینوی یکسانی دارند> * وَخْش از
روان جداسانی <کارکردی و مهیتی> * نیز دارد: از آن روی که، روان، ذات (= xwadīh /
ذاتیت) وَخْش است و، وَخْش نیرویی در <دسترس> * روان است.

<روان و فَرَوَهَرُ وَخْش جداسانی‌های مهیتی و کارکردی دیگری نیز دارند> *
هر سه، به سبب خویشکاری‌های جداجدای‌شان (= jūd-kārīh / جداکاری)، از یکدیگر نیز
جداسانی دارند: زیرا: خویشکاری وَخْش و خِرَد <همان قوه‌ی> * گزینش‌گرانه است؛ و
خویشکاری فَرَوَهَرُ یاری‌رساندن به سرشتی است که همراه با آن وَخْش (?) است. <جدای از این،
خویشکاری> * روان، کام‌کارانه (= اردی) نیز هست.

<روان و فَرَوَهَرُ و سرشت و وَخْش، در زمینه‌ی ساماندهی جهان نیز جداسانی‌های کارکردی و
مهیتی دیگری نیز دارند> *.

روان، از فَرَوَهَرُ و سرشت و وَخْش جداسانی دارد: <از آن روی که> * روان، سامانیش خود را از
فَرَوَهَرُ دارد؛ ولی، وَخْش <و سرشت> * سامان‌یابی خود را از روان دارند.

<نیروگان پیشگفته> * از آن روی که، با بادِ جانفزایی که ساماندهنده‌ی جانِ مردمان است،
یکجا گرد می‌آیند، با یکدیگر یکسانی <کارکردی نیز> * دارند.

فَرَوَهَرُ، به میانجی سرشتِ آتش، جان‌آزای باد است؛ و در <پیکر> * بادِ جان‌آزای
زندگی بخش تن است.

روان، در سامانِ <فرودآمده> * در تن (= در سامانِ تنمندی)، در همراهی با قوه‌ی خودآگاهی
وَخْشمند، بیناکننده و رأی‌فرمای تن است.

از آنجا که قوه‌ی خودآگاهی (=bōy) و وَخْش، در سامانِ میثوانه، <خویشکاری>* -شان سامان‌دهی است، <در زمین نیز>* در سامان‌دهی <تن و جان>* مردمان با یکدیگر <همکاری و>* همانستی دارند.

اگر، در این یگانستی فَرْوَه‌ر و قوه‌ی خودآگاهی وَخْش‌مند <با روان>* شخص (=tan) بمیرد، <اگر روانِ شخص مرده پارسا باشد>* همراهِ باروانِ پارسا <قویِ خودآگاهی و فَرْوَه‌ر، چون با روانِ پارسا همگوه‌ری دارند، از روان جدا نخواهند شد>*.

<ولی>* قوه‌ی خودآگاهی و فَرْوَه‌ر از روان جدا خواهند شد اگر که روان <شخص درگذشته>* تباه از گناه باشد (=druwandīhīdag)؛ <در نتیجه>* قوه‌ی خودآگاهی و فَرْوَه‌ر از آن (=روانِ تباه از گناه) جدایی خواهند گرفت.

۵. در باره‌ی هستی (=وجود) ایزدان و دیوان، <آنگونه که از کتاب>* دین پیدا است:
(الف). در باره‌ی هستی ایزدان: (۲۲)

<هستی ایزدان، در زادونهادِ خود، همان قوه‌ی <وَخْش> نیکوست؛ <که از نظرِ زادونهاد، با زادونهادِ <خَرَد> جهان>* (۲۳) یکی است.

(ب). در باره‌ی هستی دیوان:

<هستی دیوانِ آسمانی، در زادونهادِ خود، همان قوه‌ی <وَخْش بد است>* <که از نظرِ زادونهاد، با زادونهادِ <تلون‌خواهی> اهریمنانه>* یکی است.
<بودوباش و ستیزش میانِ خَرَد و تلون‌خواهی>* در تنِ مردمِ زادگان، آنگونه که در بالا پیدا است، گواه <درستی این گزاره است>*.

۶. <در باره‌ی ماهیت و گوه‌رِ میثویِ ستودگانِ آسمانی و دیوان>*

از این نظر، هر دو (=ایزدان و دیوان) <دارایِ وجودی>* میثوی‌اند؛ ولی، به سببِ جدامرزی‌های‌شان، جداسازی‌های‌شان بیش‌تر از یکسانی‌های‌شان است.

زیرا که، شناسه‌ی (=wimand / تعریف) ایزدان، «میثویِ زنده‌ی نامیرایِ دانا» ست؛ (۲۴) و، شناسه‌ی دیوان، «میثویِ زنده‌ی بدمرگِ بدآگاه» می‌باشد. (۲۵)

۷. در باره‌ی روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو: (۲۶)

(الف). <ماهیتِ روانِ مردمِ پارسا> *

روانِ <مردم> * پارسا، به سببِ همسامانی با <ماهیت> * ایزدان — از آنجا که <ماهیتِ مینویِ ایزدان، گوهری> * «زننده و دانا و نامیرا» ست — در سامانِ پارسی‌آش، <از نظرِ ماهیت، مانند> * روانِ ایزدان است.

(ب). <ماهیتِ روانِ مردمِ تبه‌خو> *

روانِ <مردم> * تبه‌خو به سببِ همسامانی‌آش با <ماهیت> * دیوی — از آنجا که <ماهیتِ مینویِ دیوانِ آسمانی، ماهیتی> * «زننده و بدآگاه و میرنده» است — در سامانِ تبه‌خویانه‌آش، همسامانِ روانِ دیوان است.

<این گزاره> * در بابِ هستی هر دو مینوی <— ایزدی و دیوی، که در> * بالا <نوشته آمد، سرتاسر> * گواهی‌گواهینه (=مُستند) است.

هر آنچه مانده‌ی ستودگانِ آسمانی است، دانا ست؛ و هر آنچه مانده‌ی دیو و دروج است، بدآگاه است؛ <آنچه که در بالا> * درباره‌ی هستی هر دو مینوی <— ایزدی و دیوی گفته آمد، میان> * کارهایِ مردمانه <نیز آشکار است که> * «بُن‌مایه‌ی «دانایی» — اندر مردمان — ریشه‌ی یزدانی دارد و، بُن‌مایه‌ی بدآگاهی، ریشه‌ی دیوی.

[<همه‌ی آنچه که> * در بالا <نوشته آمد> *، سرتاسر، گواهی‌گواهینه است]. (۲۷)

III. <آفریده‌هایِ گیتیایی> *

۱. آفریده‌هایِ گیتیایی، روی‌هم‌رفته <بالغِ بر> * شش تایند:

آسمان و آب و زمین و گیاه و جانور و مردم.

۲. <ایزد> * آسمان را پیش <از همه‌ی دیگر هستومندان> * آفرید؛ (۲۸) <این، در

آموزه‌هایِ دین> * پیدا ست. پس از آن، آب را آفرید؛ آنهم از بهرِ نگه‌داریِ دوسویه‌ی سازگارانه‌ی نیرویِ باد؛ زیرا که (؟) باد، مینویِ هوا (=جو / way) ست؛ <یعنی> * «گوهرِ آسمان». (۲۹)

پس از آن، زمین را آفرید؛ پس از زمین گیاه و سپس جانور و، در پایان، مردم را آفرید.

هر پنج‌تایِ شان (=آب، باد، زمین، جانور و مردم) در اندرونِ (=مُحاطِ در) آسمان اند؛ و <طاقِ

آسمان، < * بیرونی ترین همه‌ی آفریده‌هاست؛ و بر همه < ی آفریده‌ها > * سراسر است و همه، بُن از آسمان گرفته‌اند (؟)؛ (۳۰) < این نکته نیز، در آموزايش‌هاي دين > * پیدا است. (۳۱)

۳. تازیش آب < ی فلکی / آسمانی > * در سرتاسرِ فلکِ جو، تا به زیرِ گردشگاهِ ستارگان (= star-pāyag / ستاره‌پایه / آسمان‌پایه / فلکِ ستارگان) گسترده شده است. (۳۲)

پایین و بالا و همه‌ی پیرامونِ زمین، نهاده‌شده بر نیروی آبِ ساماندهنده و سازنده است. گیاه بر زمین می‌روید؛ جانوران < برای زیستن > * از گیاهان یاری می‌گیرد؛ و، مردمان از جانوران.

۴. مردمیان، سرآمدِ < همه‌ی > * آفریده‌های گیتیایی اند؛ و، اندر مردمان، شهریارِ نیکِ کشوربان < سرآمدترین > * است. (۳۳)

۵ و ۶. < > *.

۷. I. [[بنیادِ هستندگیِ مادیِ گیهان، بهره‌ای از آن روشنائیِ ناپیدا کرانه است (= anayr-rōšn) / روشنائیِ بی‌پایان؛ که نزدیک‌ترین هستندگان به < اورمزد > * جهان‌آفرین است؛ و با چند پیوند [یا: میانجی]، فروغی از آن روشنائیِ < ناپیدا کرانه > *، پرتوی از آن فروغ < ی برآمده از آن روشنائی، > * و، رخشانی از آن پرتو < ی برآمده از آن فروغ است > *، تا برسد به فلک < ی آسمان > *، و از فلک < ی آسمان، > * به کمکِ آفرینشِ خداوندی سر به پیدایش گذارد: < یعنی هستندگیِ > * گیتی گرم-نمور: آغازگاهِ < همه‌ی > * آفریدگان. و از هستندگیِ گرم-نمور، < سر از > * «هستندگیِ پوینده» < درمی‌آورد: یعنی آغازگاهِ > * بُن‌ماده‌های چهارگانه (= عنایر اربعه)، که اینانند: باد و آتش و آب و خاک.

از «هستندگیِ پوینده» < سر از > * «هستندگیِ پاینده» < درخواهد آورد؛ یعنی مرحله‌ی هستی‌پذیریِ طبقه‌ی > * «انواع» آمیخته < از بُن‌ماده‌ها؛ در این مرحله است که > * بُن‌ماده‌های < آمیخته در طبقات > * انواع < ی هستندگان > * به کالبدها < ی جدا جدا > * بخش‌بخش می‌شوند؛ و در این مرحله از هستی است که: < کالبدها > ی نوعیه > * در آنی که واپسین < پایگان از > * آفریده‌های گیتیایی است، < از یکدیگر > * جدا کرده می‌شوند؛ (۳۴) < جدا شدنی‌ای > * که از رهگذارِ آن، < واپسین مرحله از > * آفریده‌های گیتیایی سرهم می‌شود (hangirdīgihēd) [[(۳۵).

< > *.

III.۵. آهومند (=عیب‌ناک) شدنِ جهان برخاسته از ذاتِ اورمزد جهان‌آفرین — > که به ذات، < * گوهرِ تهی از آهویِ جهان و، کننده‌ای بی‌آهو است — نمی‌باشد؛ بلکه، برخاسته از کنش آن آهوآورنده‌ی همه‌ی آهوان، > یعنی < * اهریمن است.

III.۶. > البته که < * پاک گردانیدنِ جهان از آهو، از رهگذارِ زدودنِ اهریمنِ آهوآور (=عیب‌ناک‌کننده) از آن (=جهان)، شدنی است.

آن > فرجام < * پاک‌کنندگیِ خداوندِ جهان را، با ابزارمندیِ جان‌هایِ سودمند > شدنی و، در آموزه‌هایِ دین < * پیداست؛ و، > دیگر < * کیشداران، در > زمینه‌یِ باورِ به < * نامیراییِ تنِ پسین (=کالبدِ نامیرایِ جدانشونده‌یِ جاودانه‌یِ بی‌آهویِ فرساخته‌یِ آنجهانی)، و، > باورِ به < * تهی از آهو شدن > — فرجامین < * جهان، > با مزداییان < * هم‌داستانی دارند.

IV. > در باره‌یِ کار-نیرو، بازه‌یِ زمانی

و فرجامِ کارِ جهان: < * (۳۶)

۱. کار-نیرویِ (= nērōg / انرژی) که جهان با آن ساماندهی می‌شود، در ذاتِ > درونی < * هستند و، در > نیروی < * یکیِ گروانه‌یِ همگوه‌ران است؛ > که خودِ این نیرویِ درونی هستند و نیرویِ یکیِ گروانه‌یِ همگوه‌ران، < * برآمدِ کام‌آهنگِ جهان‌آفرین و کردوکارهایِ نازک‌روشانه‌یِ اوست؛ فلکِ جو؟ (ray? / آسمان‌پایه) و نیز > ایزدان < * جنباننده (wāzēnīdārān)، > (۳۷) > از آن میان: < * فَرَوَه‌رَهایِ سَپَند (=آردای-فَرَوَرْد)، > همان < * روشنان > — آسمان < * که دست‌اندرکارِ جنبانندگیِ اند، برایِ وی (=خداوند)، قوایِ ابزاری اند.

۲. پایان‌نوشت و بازه‌یِ زمانیِ جهانِ مادی، > به همان اندازه‌ای است که < * پایان‌نوشتِ جهان‌آفرین بر آن استوار است [یا: پایان‌نوشتِ جهانِ مادی، > همانی است که < * اندازش و تقدیرِ جهان‌آفرین بر آن استوار است]؛ > که آن، < * بنیادشده بر فروافکندن و، سرکوبِ اهریمن و، چاره‌جوییِ سویِ نیکیِ بردنِ آفریدگان است.

۳. فرجامِ جهانِ مادی: رسیدنِ به آن حد از فرساختگی است (= madan ō spurīgīh) که جهان‌آفرین برایش رَقَم زده است؛ > که برابر است با: < * سرکوبِ > مطلق < * اهریمن و، نیک‌فرجامیِ همه‌یِ آفریده‌ها در آفرینش > یِ نو < *.

یادداشت‌ها

۱- در ترجمه‌ی این روایت، واژه‌ی «هستندگی» را برابر «بَویشُن / bawišn» آورده‌ایم؛ و، واژه‌ی «آفریده‌ها» را برابر «دَهِیْشُن / dahišn». گمان و بازشناخت ما این است که نویسنده، از کاربرد واژه‌ی «بَویشُن / bawišn»، سر‌تاپای هستی، از میثوی تا مادی، را در نظر دارد؛ و از بکار بردن واژه‌ی پهلوی «دَهِیْشُن / dahišn» تنها، آفرینش جهان مادی را در نظر دارد.

۲- این عبارت را سرتاسر برابر عبارت پهلوی «ئد گوهَرُ ئی دامن ئش آهو گنید گیَه» آورده‌ایم. می‌توان چنین نیز ترجمه کرد:

«در باره‌ی آن گوه‌ری <دیوی> * که تنابندگان را آهوند (= عیناک) می‌کند».

۳- واپس راندن شتاب <_ در دَآوَرِ اهریمن از هستی < awištāb-spōzih

۴- در دستگاه اندیشگانی نویسندگان دین کرد، اهورامزدا در کار گستردن و منبسط کردن بساط جهان است؛ اهریمن در کار تنگ‌تر کردن عرصه‌ی آفرینش است و برای رسیدن به این فرجام اهریمن‌پسند، بر جهان، نیرویی خردکننده و قابض وارد می‌آورد. نویسندگان دین کرد این پادرفتار اهریمنی را با دینواژه‌ی پهلوی «اَویشتاب» فرامی‌گویند. ما، در گزارش خود از دین کرد، دینواژه‌ی در نظر را «شتاب در دَآوَر یا قابض اهریمن بر جهان»، ترجمه کرده‌ایم.

خویشکاری و وظیفه‌ی آفرینش نیز این است که «اَویشتاب-شپوزیه» کند؛ یعنی فشار و هجمه‌ی قابض و تنگ‌کننده‌ی اهریمن را از جهان بزداید.

۵- «ابزار نیروی فَلَکی» را برابر سخنواره‌ی از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که ما آن را «زَی-ئُوز-آبزاریه / ray-ōz-abzārīh» خوانده‌ایم.

سخنواره‌ی در نظر، سربه‌سر ارسطویی است.

در اندیشه‌ی ارسطو و، به پیروی از او، نویسندگان دین کرد، «زَی / فَلَک»، کارگاه نخستین هستی است.

۶- «هستندگی جهان مادی» را برابر فرزنانواژه‌ی پهلوی «بَویشُن / bawišn» آورده‌ایم.

کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی ۴۱۶م، فرزنانواژه‌ی «بَویشُن» را اینگونه تفسیر می‌کند:

mēnōg dādār fradom azišīg āfurišn; ī xwānīhēd «bawišn».

۷- در دستگاه اندیشگانی-فرزانشی ارسطو، عنصر هوا، گرم-نمور است.

۸- در این روایت، واژه‌ی پهلوی «دِسگ / dēsag» را تنها با تغییرِ صورتِ آوایی آن در فارسی، «دیسِه» ترجمه کرده‌ایم. بی هیچ گمانی، نویسندگانِ دین کرد، دستِ کم در کتابِ سوم، از بکار بردنِ این واژه، همان بحث و فحصِ ارسطویی «ماده و صورت» را در نظر داشته‌اند. خواننده‌ی فرزانه‌پژوه نیز، دیسه را (که برابرِ dēsag آورده‌ایم)، می‌باید به همان معنایِ ارسطویی بحث (=فاصلِ جنس، مقومِ نوع) بدیده بگیرد.

در بسترِ سخنِ پهلوی، سخنواره‌ی «دِسگ ئی فَرْدُم / dēsag ī fradōm» سخنِ گوشه به نخستین صورتی است که در ماده‌ی آغازینِ هستی صورت می‌بندد. در نظامِ ارسطویی نیز، ماده‌ی بدونِ صورت و صورتِ بدونِ ماده ناشدنی و نشاید-شوانه است.

۹- امپدوکلس، نوگزارِ اندیشه‌ی بُنِ ماده‌هایِ چهار-گانه / عناصرِ اربعه دانسته شده‌است.

۱۰- «هستندگیِ پاینده» را برابرِ «بُویشن-استیشنیه / bawišn-ēstišnīh» آورده‌ایم؛ نویسنده می‌خواهد، تقرر، برجاهستی، ثبات و استوارشِ هستندگیِ مادی را برگزیند. بجز بحثِ تقررِ هستی، هیچ معنایِ درست‌نمایِ دیگری برایِ این سخنواره‌ی پهلوی نتوانستیم یافت. می‌توان «استوارشِ هستندگیِ مادی» نیز ترجمه کرد.

۱۱- «کالبد‌هایِ تک‌تک و جداجدا» را، در این روایت، برابرِ فرزانه‌پهلوی «کیربان / kirbān» آورده‌ایم. بی هیچ گمانی، نویسنده‌ی این روایت، همان بحثِ ارسطویی «جنس و فصل و نوع و افرادِ انواع» را فرادیدِ خود داشته است. خواننده‌ی فرزانه‌پژوه باید بداند که در اینجا با بحثِ «طبقاتِ انواع و افراد» روبه‌روست.

۱۲- خواننده چشم دارد که پس از این، با پاسخِ پرسشِ هفتمِ سرنامه روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست؛ و بی‌درنگ، پاسخِ پرسشِ هشتم از جُستارِ یکم به میان نهاده می‌شود. روشن است که با افتادگیِ ای از همان نوع افتادگی‌هایِ جاف‌افاده در دین کرد روبه‌رو ایم.

۱۳- اگر خوانشِ ما از این بند درست باشد، پی‌آمدِ دانشی-فرزانشی شایان و مهمی می‌توان از آن برکشید: آبدان، برایِ هستیدن (=ایجاد)، نیازمندِ تفرداند (=تک‌شدگی)؛ یعنی نیازمندِ تفرد (=تک‌سازی / تکمند شدن) و تجزّی (=جدانستی) از نوعِ خوداند. اما همین تفرد و تجزّی، آغازگاهِ آشفتگی و بندبند شدن و فروپاشندگی (=اضمحلال) آبدان است.

به دیگر سخن، هر پدیدآمده‌ای، در همان دمِ ایجاد، ضدّ خود را با خود همراه دارد؛ هر هستیدنی در همان دمِ هستی‌پذیری، فرایندِ پی‌گیریِ هستی، و، واگرایی از هستی را یکجا دارد:

جنگِ اصداد است کُل این جهان	صلحِ اصداد است و جنگِ جاودان
جنگِ اصداد است چون کُل بنگری	ذره ذره جنگِ دین با کافری
این یکی ذره همی پَرَد به چپ	وان دگر سويِ یمین اندر طَلَب
وان یکی بالا و آن دیگر نگون	جنگِ فعلی شان ببین اندر سکون
این جهان، زین جنگ قائم می بُود	مستمری می نماید در جسد.

۱۴- در انسان‌شناسیِ مزدایی، انسان از پنج جزء ترکیب یافته است: تن، جان، روان، اَوَنگ (=مثالِ نخستین) و فَرَوَشی. تن، جزء مادیِ اوست؛ جان همان است که با باد همبسته است: دَم و باز دَم نَفَس؛ روان، همان شعور و آگاهی است که می شنود و می بیند و سخن می گوید و می داند؛ اَوَنگ همان است که در جایگاهِ خورشید [=خورشیدپایه] است؛ و، فَرَوَشی، آن جزء از انسان است که به حضورِ اورمزد می رسد حکمتِ این خلقت در این است که در دوره‌ی تهاجمِ زیانکارِ بزرگ (=اهریمن) انسان‌ها می میرند: تنِ آن‌ها به خاک، جانِ شان به باد، اَوَنگِ آن‌ها به خورشید و روانِ آن‌ها به فَرَوَشی می پیوندند. از این است که دیوان را توانِ نابودیِ روان نیست اَوَنگ، میراثیِ بازمانده از یک فکرِ نجومی و زیست‌شناسیِ قدیمی است که در هند نیز شایع بوده است. بنا بر این فکر، روحِ مثالیِ انواعِ گوناگونِ موجودات در اجرامِ سماوی حفظ می شود. مثلاً، روحِ گاو در ماه است و روحِ گیاهان در ستارگان.

م.م. شریف، تاریخِ فلسفه در اسلام، ۱۳۶۲، جلدِ اول، ص ۸۹.

۱۵- برای پیگیریِ این بحث در ادبِ فرزانه، نگاه کنید به عبارتی از متافیزیکِ ارسطو:

«همه‌ی موجودات باید به مرحله‌ای برسند که به عناصرِ خود مُنَحَل شوند».

ارسطو، متافیزیک، کتابِ دوازدهم (لامُبدا)، فصلِ دهم.

۱۶- نظرگاهِ نویسنده، آنگونه که ما درمی یابیم این است:

آن اندام‌هایی که در جهانِ آخرت بازآفرینی می شوند، همان‌هایی اند که ساخته و پرداخته‌ی این جهانیِ اورمزد اند؛ و گر نه، پاژاندام‌ها و پاژابزارها و سرشت‌هایِ اهریمنیِ دیگر باره آرایش نو نپذیرد.

۱۷- ترجمه‌ی این عبارت، از سر گمان، و زیر دستگاهِ اندیشگانیِ ارسطویی، سیمای انجام پذیرفته است.

یکی از پرسش‌هایِ جدیِ ارسطو این است که اگر افرادِ نوع، در ماده و صورت، یگانستی دارند،

پس، بُن‌انگیز و خاستگاهِ تنوعِ افرادِ نوع را چگونه باید درست‌نمایی (=توجیه) کرد؟
به دیگر سخن، منشأِ جداسانیِ فردِ الف از طبقه‌ی نوع A از فردِ ب در همان طبقه‌ی A در کجاست؟

پاسخِ ارسطو این است که: «جداسانی‌هایِ افرادِ یک نوع، برخاسته از چندی (=کمیت) ماده و صورت برایِ افرادِ یک نوع است. یعنی: افرادِ تحتِ یک نوع، از آنجا که ماده و صورتِ خود را از طبقه‌ی نوع گرفته‌اند، تحتِ یک طبقه از نوع نهاده می‌شوند، ولی از آنجا که چندی (=کمیت) ماده، و چندی اندام‌ها متفاوت است، افرادِ تحتِ یک نوع نیز متفاوت اند.

سخنواره‌ای را که ما، با گمانمندی، *padiriftan -zāhagān ī <jūd> az خوانده‌ایم، ناظر به همین معنای «تفاوت در چندیِ ماده‌ی یک فرد از فردِ دیگر» می‌دانیم.
به گمانِ ما، در این بند، بی‌راه نیست اگر در بابِ جداسانی‌هایِ انواع، و هم افرادِ انواع بحث شده باشد.

بهر روی، برایِ پیگیریِ این بحثِ ارسطویی (=منشأِ تفاوتِ افرادِ یک نوع)، نگاه کنید به فرزانه‌نامه‌ی گرانسنگِ وی، متافیزیک، کتابِ هفتم (زدتا)، فصلِ هشتم.
۱۸-ترادیس، ترانسفورماسیون، مشارکت، هم‌انبازی و مسکسیس جهانِ مینو در گیتی، دوباره به همین زبان و بیان، در همین کتابِ سوم، کرده‌ی ۲۱۸م دنبال می‌شود.

۱۹-ترجمه‌ای نزدیک‌تر به سخنِ پهلوی چنین است:

«<فرماندهیِ نیروی> * جانِ زندگی‌بخشِ تن، <فرماندهیِ قوه‌ی> * خودآگاهیِ بینایی‌بخشِ تن، و، <فرماندهیِ قوه‌ی> * روانِ رأی‌فرمانده بر تن است».

۲۰-پس از این، نویسنده‌ی روایت، البته به شیوه‌ای بس‌گزین‌گونه و حتی پُری‌مِتیو (primitive)، به بحثِ شناخته‌ی «وجود و ماهیت» نزدیک می‌شود. و ریشه‌ی یگانستی‌ها و همسانی‌ها و وحدت‌هایِ نیروهایِ میثوی، از یزدانی تا دیوی، را در یکسانیِ وجودیِ آن نیروها می‌داند، و، جدانستی‌ها و تفاوت‌هایِ نیروهایِ پیش‌گفته را در تفاوتِ ماهویِ آن‌ها در نظر می‌گیرد.

۲۱-دوباره‌ی «روان» نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دهش:

kū andar *ēbgaṭīgīh mardōm mīrēnd; tan ō zamīg, gyān ō wād, ēwēnag ō xwaršēd, ruwān ō frawahr paywast; ku-šān ruwān murn<j>ēnīdan nē-tuwān-bawād.

۲۲- نظرگاهِ تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد (چه در این روایت / کرده و چه در کرده‌های ۱۰۸ م و ۱۰۹ م) این است که بحثِ «وجود و ماهیت / هستی و چیستی» را در گستره‌ی ایزد نیز می‌توان دنبال کرد؛ ولی صدرای شیرازی، در فرزان‌نامه‌ی گران‌ارج خود، زیر نامِ «دیدنی‌های خداگونه‌ی چشمِ جان / شواهد‌الربوبیه»، سخت بر این اندیشه می‌تازد که ذاتِ واجب‌الوجود را دارای جنبه‌های وجودی و مهیتی بیان‌گاریم. ایشان رتبه‌ی بحث و تقسیم وجود و ماهیت را تنها در گستره‌ی ماسوا... روا و به‌کاربردی می‌داند (نگاه کنید به ترجمه‌ی فارسی فرزان‌نامه‌ی درنظر، ص ۱۱۶).

۲۳- بی‌هیچ گمانی سخن بر سرِ «عقلِ اول» است. در دستگاهِ اندیشگانیِ ارسطو، عقلِ اول، نخستین تراویده و ساینج ایزد ایزدان است.

در دستگاهِ اندیشگانیِ نویسندگانِ دینِ کرد، عقلِ اول، از بُلادهایِ ازلی و چهارگانه‌ی جهان است.

۲۴- اینجا نیز، نویسنده، از کاربردِ واژه‌ی «دانا»، همان معنایِ «خِرَد» و یک‌جنس بودنِ امشاسپندان با خِرَد (=عقلِ کیهانی) را فرادیدِ خود دارد.

می‌دانیم، نزدِ شیخِ اشراق، عقول، افلاک، نفوسِ فلکی، زمان و حرکت، همان اربابِ انواع‌اند.

شیخ می‌دانسته است که فهلویون، نامبرده‌ها را امشاسپندان می‌نامیده‌اند.

۲۵- «بدآگاه» را برابرِ «دُش-آگاه / duš-āgāh» آورده‌ایم؛ نویسندگانِ دینِ کرد، از این واژه، همان معنایِ آگاهی‌هایِ نادرستِ اهریمنی، که خود همان ناآگاهی است را در نظر دارند. در یکی از روایت‌هایِ دینِ کرد، به این نکته برمی‌خوریم که اگر بناست اهریمن و دیوان نیز دارایِ آگاهیِ درست و رسا باشند، دست از زادونِ نهادِ اهریمنانه‌ی خود بخواهند داشت؛ و این نشدنی ست.

۲۶- یا: درباره‌ی روانِ مردم، و، پارسایی و تبه‌خوییِ روان‌شان.

۲۷- سخنواره‌ی پایانیِ این بند در نظر را — که در بندِ بالایی نیز نوشته آمده است — درونِ قلاب همراهِ پرسش‌نماد نهاده‌ایم؛ گمان و بازشناختِ ما این است که نویسنده، از قلم افتاده‌هایِ خود را جبران کرده است. و بدینوسیله سخنواره‌ی درست‌ترِ بندِ بالایی را گوشزد کرده است. نیز نگاه کنید به آوانویسیِ همین بند.

۲۸- ایزد بهمن، نخستینِ آفریده‌ی میثوی است؛ آسمان نخستینِ آفریده‌ی گیتیایی است.

۲۹- در دستگاهِ اندیشگانیِ فرزانشیِ ارسطو، زمین در میانجایِ گیهان است. گردِ زمین را آبَر-لایه‌ای از آب، و، گردِ آب را آبَر-لایه‌ای از هوا، و، گردِ هوا را آبَر-لایه‌ای از آتش فراگرفته است.

۳۰-سخنواره‌ی پایانی این بند را برابرِ واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «هم-بُنیهیستن / ham-bunīhistan» خوانده‌ایم؛ ولی دریافتِ روشنی از معنا و جانمایه‌ی این عبارتِ پهلوی نداریم. آیا نویسنده، با ساختنِ بُنِ کُنیشِ ساختگی (=مصدرِ جعلی) bun، می‌خواهد نشان‌دهد که همه‌ی دیگر آفریده‌ها برای آسمان چونان ستون (=bun) اند؟ یا می‌خواهد این نکته را فرابگوید که، همه‌ی دیگر آفریده‌ها، بُنِ مادیِ خود را از آسمان (=در جایگاهِ نخستین آفریده‌ی محیطِ بر همه) برگرفته‌اند؟

۳۱-نگاه کنید به فرزانه‌ی ارسطو زیرِ نام «در آسمان»:

«ما (=ارسطو)، لفظِ آسمان را به جوهرِ آخرینِ محیطِ عالم اطلاق می‌کنیم؛ به عبارتِ دیگر، «آسمان» جسمِ طبیعی است که در دورترین محیطِ عالم جای دارد. در حقیقت، ما معمولاً لفظِ آسمان را به آخرین و بالاترین منطقه‌ای اطلاق می‌کنیم که آن را جایگاهِ هر چه الهی (=تئوتیک) است می‌دانیم».

ارسطو، در آسمان، کتابِ اول، فصلِ نهم (=در یکتاییِ آسمان)، ترجمه‌ی اسماعیلِ سعادت، نخستین بار در ایران، صدرای شیرازی، بی هیچ آشنایی با زبانِ یونانی، تنها بر پایه‌ی شمِ فرزانه‌ی خود دریافت که فرزانه‌ی «اله» (که در ترجمه‌ی بحث‌های ارسطو به عربی به کار می‌رود) به معنی خداوند نیست و هر گونه «موجودِ مجردیِ عقلانی» را شامل است.

۳۲-در اینجا، نویسنده، برای فراگفتِ معنایِ درنظرِ خود، سخنواره‌ی پیچیده‌ای را بکار می‌برد. جز آنچه ترجمه کرده‌ایم معنایِ درست‌نما و مثبتِ دیگری به نظر ما نیامد؛ ولی آشکار است که نویسنده، در این بند و دو بندِ پیشین و پسین، از نسبتِ آفریده‌های شش‌گانه سخن می‌راند.

۳۳-خواننده، چشم آن دارد که پس از این، با پاسخِ پرسش‌های پنجم و ششمِ جُستارِ سوم، در بابِ آفریده‌های گیتیایی، برابرِ آرایه‌ی سرنامه روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست؛ و سخنمایه‌ای (=مطلبی) یکسره متفاوت به میان نهاده می‌شود؛ که می‌تواند بخشِ آغازینِ جُستارِ سوم، یا، پاره‌نوشته‌ای از پاسخِ پرسشِ پنجمِ جُستارِ یکم باشد که در جای بایسته‌ی خود، بی پاسخ مانده است.

۳۴-آشکار است که از هستی‌پذیریِ تنانِ تکمند و مفرد و فردِ واقعی سخن می‌راند.

۳۵-زینه‌ها، پایگان‌ها و مراحلِ آفرینشِ جهان، از مینوی تا گیتیایی، برابرِ آموزه‌ی کرده‌ی ۱۲۳ چنین است:

1. dādār-nazdtōm = rōšnīh ī bun-rōšn = anayr-rōšn,

2. frōg ī az ān rōšn,
3. brāh ī az ān frōg,
4. bām ī az ān brāh,
5. ray,
6. dahišnān fradōm bun = garm-xwēd gētīg = bawišn,
7. zāhagān čahār = bawišn-rawišnīh,
8. ēwēnagān ud kirbān = bawišn-ēstišnīh,
9. kirbān ī wizārdag = stī.

جای آن است نگاهی گذرا کنیم به نظام طولی جهان، در دید و باورِ فرزانه‌ی فرهمندشناس (=شیخِ اشراق)، در کتابِ پراوازه‌اش زیرِ نامِ «فرزانشِ فرهمندی / حکمة‌الاشراق»:

عالمِ انوارِ مینوی:

نورالانوار (=ینبوع‌النور)،
 نورالاقرب / نورِ قاهرِ نخست / منشأِ حرکات (بسنجید با بَویشن-رَویشتیه)،
 نورالاقاهر (=انوارِ قاهره‌ی اَعْلَوَن)،
 نورِ چهارم،
 انوارِ واسطه / آمشاسپندان / ملائکه / عالمِ ملکوتِ اعلی،
 نورِ تحت‌القمر / عالمِ ملکوتِ اسفل:
 عالمِ نفوس و روان،
 نورُ الاسفهبُد الانسی،

عالمِ غواسقِ برزخی:

غاسقِ اول (=خلقِ آسمان و آتش و زمین و آب و هوا)،
 تا برسد به غَسَقِ اسفل.
 ۳۶-کرده‌ی ۱۲۳، جُستارِ چهارم (=برابرِ شماره‌زنیِ ما)، به سه پرسش، آنهم به گونه‌ی گذرا، بنا به
 رسمِ نویسندگان، می‌پردازد:

نخستین پرسش این است که نیروی استوارکننده و سامان‌ده جهان از کجا تأمین می‌شود؟ اما پرسش دوم، هم در سرنامه و هم در نوشتار توضیحی، دستکاری شده و ناخوانا به نظر می‌رسد؛ از این روی، واژه‌ای را که با گمانمندی، «بازهی زمانی» ترجمه کرده‌ایم، ترجمه‌ی واژه‌ای آسیب دیده و دستکاری شده از نوشتار پهلوی است که آن را با گمانمندی «هَندَازِیْشَن / handāzišn خوانده‌ایم.

از آنجا که سخنواره‌ی «گیتیگ هَندَازِیْشَن فُرَزام / gētīg handāzišn frazām» از سخنواره‌های پُرکاربرد نویسندگان دین‌کرد است، و از آنجا که نوع پاسخ نیز روشنکرد پرسش از «پایان‌نوشت» است، اندکی به درستی نوشت و خواند خود امیدواریم.

پرسش سوم این است که: «هدف از خلقِ گیتی چی ست؟»

نویسنده، خود پاسخ می‌دهد:

ابزاری برای سرکوب و دور راندن تازش اهریمن.

اما جدای از اینکه پایانگاه خلقِ گیتی کجا ست، پس از امحاء و نیست‌شوندگی اهریمن، جهان، خود به کجا می‌رود؟

نویسنده‌ی این روایت پاسخ می‌دهد:

به سوی کمالِ مطلق (= madan ō spurīgīh).

۳۷- آشکار است که از «عقولِ افلاک» و «محرکانِ فلکیِ سیارات» ارسطویی سخن به میان آمده‌است. بهر روی، نگاه کنید به: ارسطو، متافیزیک، کتاب دوازدهم (= لامبدا)، فصل هشتم (= عقولِ افلاک).



۱. در باره‌ی رزم گیهانی؛

۲. رزمگاه؛

۳. جنگاوران (= āyōz / شرکت کنندگان) رزم؛

۴. سالار رزم < گیهانی >*؛

۵. رزم بان (= سرکرده‌ی رزم)؛

۶. رزمنده (= کسی که به رزم دامن می‌زند)؛

۷. واپس‌زننده‌ی رزم؛

۸. < رهاينده از رزم = کسی که از رزم سربلند

بیرون می‌آید >؛

۹. بازنده‌ی رزم (= کسی که از رزم سرافکنده

بیرون می‌آید)؛

۱۰. زائی‌فرمای رزم؛

۱۱. فرجام رزم < گیهانی >*،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

۱. رزم گیهانی، نبردی با گوهرِ جداسان (= اهریمن) است.

۲. رزمگاه، جایگاه آمیختگی < اهریمن با جهانِ مادی >* است؛ < یعنی >* از ستیزگاه

رزم رزمندگان تا به گردشگاهِ ستارگان (= ستاره‌پایه).

۳. جنگاورانِ رزم، آفریده‌های گیتیایی اند.

۴. سالارِ رزم <ـ گیهانی> * مردمیان اند.
۵. رزم‌بان (=سرکرده‌ی رزم) اندر مردمان، نیکو شهریارِ کشوربانِ فرزانه‌ی دین‌دستور است. (۱)
۶. رزمنده (=رزمگر)، (۲) <مینوی> * بدآگاه است.
۷. واپس‌زننده‌ی رزم، مینویِ دانا است.
۸. رهاینده از رزم، ردِ پارسا است.
۹. بازنده‌ی رزم، <همانی است که> * تب‌خو بمیرد.
۱۰. زای‌فرمایِ رزم، اورمزدِ جهان‌آفرین است.
۱۱. فرجامِ رزم <ـ گیهانی> *: برابرِ خواستِ فرزانه‌گروانه و زای‌فرمایانه <ی جهان‌آفرین>، * شکستنِ ابزارها و فن‌های (kirrōg) <دروج آنهم> * با کمکی داده‌ها و آفریده‌ها <ی خود>، * و، آشفته گردانیدنِ سپاه <ـ دروج> * و، نیست و نابود گردانیدنِ ابزارهایش است؛ <به‌گونه‌ای که> * همه‌ی آفریدگانِ نیکو — همزمان با سرکوبِ اهریمن — پاداش <ـ آنجهانی> * و نامیرایی و پیروزی <ـ پایانی> * و خوشروانیِ جاودانه را <بهره‌برند> *.

_____ یادداشت‌ها _____

- ۱- در بسترِ سخنِ پهلوی، نویسنده‌ی روایت، شهریارِ نیکو-فرمان را به صفتِ «فرزانه‌ی دین‌دستور / hu-dānāg dēn-dastwar نامزد می‌کند؛ نگریسته‌ی نویسنده از این فروزه چي ست؟
- آیا فروزه‌ی شهریار این است که همراه با کاروبارِ شهریار، از دانایِ دین‌دستور، یعنی مجتهدِ اَلمَ زمانهٔ نیک پیروی کند؟ یا، خودِ شهریار، هم، پادشاهِ نیکو-فرمان است و هم فرزانه‌ی دین‌دستور؟ یعنی آیا پله‌وپایگاهِ شاهی و روحانیت را یکجا دارد؟
- اگر معنایِ دوم درست باشد، با پادشاهِ فرزانه‌ی افلاطونی چه اندازه نزدیکی یا دوری دارد؟
- با مفهومِ ولایتِ فقیهِ امروزی چه اندازه نزدیکی یا دوری دارد؟
- ۲- رزمنده / رزمگر: کسی که به رزم دامن می‌زند.



۱۲۵. در این نکته که، در همین جهانِ مادی

(= gētīgīhā)، از رهگذارِ زورمندیِ دینِ بهی

[یا: به یوبه‌ی زورآور کردنِ دینِ بهی]، شایسته

است کسانی از بددینان را <سویِ به‌دینی> *

راهنمایی کرد (= winnardan)؛ <تا که> *

آفت‌های (= petyāragīh) بددینی از آنِ پیروان

و رواج‌دهندگانِ خودِ بددینی شود، برابرِ

آموزه‌ی دینِ بهی.

اورمزد جهان‌آفرین، بسی ستودگانِ آسمانی — از بهرِ سامانِ دهیِ آسمان و زمین، و از بهرِ ساماندهیِ وزشِ بادها و، تازشِ آب‌ها و، رویشِ گیاهان و، پیدایش و پرورشِ مردم و جانور، همچنین از بهرِ پاسبانی از آفریدگانِ گیتیایی در برابرِ نابودگرانِ (= خستندگان) تنابندگان، <یعنی: > * دیوان — را آفریده است. (۱)

<این نکته > به آشکاری رسیده که همراه با زورمندیِ دینِ بهی، <دینی که> * دین‌بُرداران از راهِ آن در کارِ زمزمه <یِ مَنترهایِ دین> * و یزشِ <یزدان> * اند، (۲) سامانیش (= راهنمایی) ایزدگونه، در برابرِ [یا: درموضوع] چیره‌گری‌هایِ دیوان (= dēwān čērīh) — دیوانی که همیشه‌گراینده (= hamēšag āyōz) به کارِ ستیزه‌گرانه و و آزاررسانی به‌انگیزه‌ی آشفته‌گردانیدنِ جهانِ مادی و، خستِ آفرینش و مرگ‌آوری اند — از راهِ رواجِ دینِ بهی <شدنی> * است؛ به گونه‌ای که، زمزمه <یِ مَنترهایِ دین> * و یزشِ <یزدان از سوی> * دین‌بُرداران، خود، استوار بر رواجِ هر چه بیش‌ترِ زمزمه‌ی <مَنترهای> * دینِ بهی است؛ <زمزمه‌ی مَنترهایی که> * به افزایشِ زورمندیِ ستودگانِ آسمانی <می‌انجامد> (۳).

هر اندازه که شمارِ <آفریده‌هایِ گیتیایی>، زورمندیِ ستودگانِ آسمانی و رواجِ و زمزمه‌ی مَنترهایِ دینِ بهی کاستی گیرد — کاستی‌پذیری‌ای <که به بالاگرفتنِ کار (= grāy-kārīh) / رو

به وخامت‌نهادن) بددینی در جهان بیانجامد — به همان اندازه دیوان در جهان مادی زورمندتر می‌شوند؛ <از زورمندی> * آنان (=دیوان) <در جهان مادی> * افزایشِ آزاررسانی و یژه‌ی بددینی و، افزایشِ آلودگیِ آب‌ها و، افزایشِ ناخوشی و وبا (=margīh) از سوی همان بددینان خواهد بود.

از این روی، پیداست <برای پیش‌گیری از آزارهای بددینان> * راهنماییِ کسانی از این بددینان، در این جهان، با کمکِ سپاهِ دینِ بهی و دین‌بردارانش، نیک از سرِ شناخت و آگاهی(؟)، شایسته است.

<کاهشِ پیروانِ بددینی منجر به> * صدمه زدن (=rēšgarīh) به کسانی از ایشان (=پیروانِ بددینی) — که با ایشان از درِ ستیز در آمده‌اند — و، نیرویی برایِ خستنِ <خودِ بددینان> * خواهد شد. (۴)

<یعنی، منجر به نابودیِ آن بددینانی> * از ایشان خواهد شد که در کارِ افزایشِ بددینی اند.

یادداشت‌ها

۱- پس، ستودگان یا همان ایزدانِ آسمانی، خود، آفریده‌ی اورمزد اند برایِ رودرویی و نبرد با دیوانِ آسمانی. اما جدایِ از کارپذیری و مسئولیتِ ایزدان در برابرِ دیوان، خویشکاری‌هایِ آفرینشیِ دیگری نیز دارند؛ که در همین روایت (=کرده‌ی ۱۲۵ م)، نویسنده بر برخی از آنان انگشتِ سخن‌نهاد است.

۲- این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

«<این نکته> به آشکاری رسیده که به یوبه‌ی زورآور کردنِ دینِ بهی، و، به یوبه‌ی <فراگسترش> * زمزمه و یزشِ دین‌بردارانِ دینِ بهی»

۳- از درونه‌ی سخنِ روایتِ برمی‌آید که این افزایشِ بددینی در زورمندی، زمینه‌ی تقدیسِ ایزدان است و از سویِ آنان عطا می‌شود.

۴- به گمانِ ما، بافتِ سخن در این بند، دچارِ گنگی و نارساییِ معنایی است؛ یا دست‌کم برایِ ما پیچیده و نادریافتنی می‌نماید. به ناچار، ترجمه‌ی دو بندِ پایانی از سرِ گمان انجام گرفته است.



۱۲۶. درباره‌ی آشکاریِ قطعی (= tāštīg) این

نکته‌که:

«بُن - جهان» * نه یکی، که می‌شاید بیش از

یکی باشد، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! آشکاریِ قطعیِ این نکته‌که: «بُن - جهان» * یکی نیست، بلکه «می‌شاید و پیداست که هستی نه از یک بُن، > که بیش از یک بُن می‌نوی دارد < *»، بنیادشده بر اندازشی است > که آن اندازش، استوار * بر > واریسی چندین * سنجه (= معیار) است.

۱. یکی، > از راهِ واریسیِ آگاهی‌هایِ بدست آمده از < * سُهش‌ها و بینش‌هایِ تنانی است. (۱)

۲. یکی، > از راهِ واریسیِ * بینش‌هایِ جان بی‌کمکِ انگاره (= a-pačēn)، یعنی همان بینشِ ذاتی است. (۲)

۳. یکی، > از راهِ واریسیِ * بینشِ جان با کمکِ انگاره > هایِ درون‌هوشی، < * یعنی همان بینشِ استوار بر اندیشش است (= اندیشه‌ورزیِ انگاره‌مند و تصویری و مُتَعَيِّن). (۳)

۴. یکی، > از راهِ واریسیِ * دانشِ نمونه‌بار (= تمثیلی) است.

۵. یکی، > از راهِ واریسیِ * آگاهی‌هایِ > یقینی < * بی‌نیاز از مجادله (= a-pahikār / اکسیوم‌ها / ارز‌آغازها / بدیهیات) است.

۶. یکی، > از راهِ واریسیِ * بینشِ همانندی‌ها (؟ / سنجیداری؟ / قیاسی؟) است. (۴)

۷. یکی، > از راهِ واریسیِ دانشِ به‌دست آمده < * از بینشِ همانندیِ نزد دو > تن < * (= تجربه‌ی استقرائی / همگانی) است.

۸. یکی، > از راهِ واریسیِ دانشِ به‌دست آمده < * از ناهمانندی‌ها (= افتراقات / تباینات / مغایرات) است. (۵)

۹. یکی، > از راهِ واریسیِ * سنجشِ نشاید-شدنی‌ها (= مُمْتَنَعات / غیر ممکن‌ها) است.

که همگی، رویِ هم نه سنجه‌اند و به تفصیل در کرده‌ی ویژه‌ی خودش، گزارش آن بیان خواهد شد (= paydāgēnīdan).

<اکنون، فراخ تر نویسی سنجه‌های نه‌گانه‌ی پیشگفته:

۱. سنجه‌ی <* استوار بر سُپش‌ها و بینش‌های تنانی:

از <باریک> * نگرِیستنِ بر آن کس که <میان> * مردم تا چه اندازه شایسته‌ی همانندی با ایزد است؛ و ایزد، سرنمونِ نیکو-شهریار دانا است؛ <همان شهریارِی که خود سرنمون> * مردِ پارسا است؛ <یعنی شهریارِ پارسایی> * که در جهانِ مادی دیسه <یِ زمینی> * و دست‌آموزِ [یا: دست‌آموز و پرورده‌ی] اورمزد انگاشته می‌شود. (۶)

۲. <سنجه‌ی> * استوار بر بینش‌های جان:

بی‌کمکِ اِنگاره <هایِ درون‌هوشی و ذهنی> * (= a-pacēn)،

که همان بینشِ ذاتی است: (۷)

از راه فروغانه‌های (= بارقه‌های) بهمنانه، پرتوهای <اهورایی جان> * (= axw / اَخْو)، در نبودِ پردگی‌های چشمِ جان (= بی‌حجاب)، به <بینشِ مینوی> * جان درمی‌پیوندد؛ در راستای آنکه پیش از درآمدنش به سامانِ تن‌مندی (= سامانِ جسمانیت)، به خویشتنِ خویش (= بالذاته)، در ترازِ با همان بینشِ مینوانه، آفریدارِ جهان را همان‌گونه‌ای ببیند که، <با چشمِ سر> * در همین سامانِ تن‌مندی، از راه قوه‌ی اندیشه و گفتار می‌بیند. (۸)

۳. <سنجه‌ی> * استوار بر اِنگاره‌های ذهنی جان، (۹)

<اِنگاره‌هایی که برآمد< * بینشِ اندیشه‌ورزانه است:

از راه اندیشش <قوه‌ی> * جان بر نیروی سخنگویی (= نطق) <..... درمی‌یابیم که> * (۱۰)

۴. <سنجه‌ی> * استوار بر دانشِ نمونه‌بار (= تمثیلی):

<یعنی> * از راه <سنجش> * ساختارِ جهان و سازنده‌ی جهان. (۱۱)

۵. <سنجه‌ی> * آگاهی‌های بی‌نیاز از مجادله (= a-pahikār / یقینی):

<یعنی> * از راه آگاهی‌های دینی‌پذیرای همگان. (۱۲)

۶. <سنجه‌ی> * استوار بر <بینشِ بدست آمده از> * همانندی‌ها:

<یعنی از راه همانندی‌های چیزهای جدا-سان که می‌توانند از یک‌گوهر باشند> * (۱۳)

۷. سنجه‌ی <استوار بر بینش بدست آمده از هم‌آوایی و>*

همانندی <— دوکس در یک موضوع:

که درستی یک نظر را>*

گواهی دیگر <نیز راست می‌دارد؛ برای نمونه: >* گرایش دینی (؟).

۸. سنجه‌ی استوار بر ناهمانندی‌ها (؟):

<یعنی >* از راه آشکاری «بُن‌مندی بدآگاهی و گناه» <که با آگاهی‌های درست و کرفه‌کاری از یک بُن نیستند>، به سبب آنکه >* ناهمانند آند.

۹. سنجه‌ی استوار بر نشایدشدنی‌ها (=ممنعات):

از راه <سنجش یکی بودن> * علیت دانایی و کرفه‌ای که بر آن دوسیده (=مُلصَق) است، پیداست و شاینده است که، بُن <— هستی یکی> * نیست و بیش از یکی است. (۱۴)

۸. و ۹. از وارسی (=ōšmurdan) <سنجه‌های شماره‌ی هشت و نه>، یعنی >* سنجه‌ی

«ناهمانندی‌ها <ی متضاد>» * و «نشایدشدنی‌ها / غیر ممکن‌ها» <بی‌بروگرد نکته‌ی زیر> * آشکار می‌شود که: <بُن جهان نه یکی که بیش از یکی است.

جُستارمایه‌ی >* سنجه‌ی <دوئینی بودن> * ناهمانندی‌ها <ی متضاد> * و

همانندی‌ها <ی همگوه‌ر>، * تا آنجا که در <آوند> * سخن می‌گنجد (۱۵)، <در آموزه‌های> *

دین بهی نیز نشان داده شده است.

و <نیز این نکته که> * بی‌کرائگی (=نامحدود بودن) فضا و زمان (۱۶) بر هر چه بی‌بُن و هر

بُن و هر آن بُن‌مند است، راه بر <غیر> * این بسته است که «می‌شاید بُن <— هستی یکی> *

نباشد و بیش از یکی باد؛ حتی اگر کسی فراگوید <که آن بُن‌ها> * مکانمند (=gyāgōmand /

مُتَحَیْز در مکان / جای‌گیر) یا نامکانمند (=بی‌جای / بی‌تحیّز) آند.

یادداشت‌ها

۱- یعنی در وارسِی نکته‌ی دینی-فلسفیِ دوئنی بودنِ جهان، حتی اگر از آگاهی‌های عمیقِ دینی و مینوی و فلسفی هم کمک بگیریم، با همین حواس پنج‌گانه نیز می‌توان دوئنی بودنِ امورِ جهان را دریافت و به آن پی برد.

۲- یعنی در وارسِی موضوعِ فرزانه‌ی (=فلسفی) دوئنی بودنِ جهان، بی‌کمکِ تصوراتی که از راهِ حواس فراهم آمده‌اند، به یک وارسِی از راهِ بینشِ جان نیز پردازیم، باز پی به دوئنی بودنِ امورِ جهان خواهیم برد.

۳- اندیشه‌ورزیِ انگاره‌مند و تصویری و مُتَعَيِّن نیز ما را به دوئنی بودنِ جهان راهنمایی می‌کند.

۴- یا: از راهِ درنظر آوردنِ همانندی‌ها <در سرشت‌ها و طبایع گوناگون> * است.

۵- «ناهمانندی» را برابر با سخنواره‌ی «دُش-ماناگ / duš-mānāg» آورده‌ایم.

روشن است که نویسنده‌ی روایت، به ناهمانندی‌ها و تباينات ساده نظر ندارد و تباین و ناهمانندی از گونه‌ی تباینِ تضاد را به میان می‌نهد؛ سخنواره‌ی گزین‌شده از سوی نویسنده، نشان از آگاهی او به این نکته دارد.

۶- سرنامه‌ی این روایت روشن است: نویسنده متعهد می‌شود درستی گزاره‌ای زیربنیاد از بُن‌باورهای دینِ مزدایی را استوار کند. آن گزاره‌ی بنیادین این است: «جهان هستی بیش از یک بُنِ آفریننده دارد».

خواننده‌ی نکته‌یاب با این گزاره (=جهان هستی بیش از یک بُن دارد) در دیگر روایت‌های کتابِ سوم روبه‌رو می‌شود؛ اما در اینجا نویسنده متعهد می‌شود که با گواه و چَم بی‌برگردی آن را به گونه‌ای استوان و اثبات کند که برای مخالف این دید و نظر راهی جز پذیرش آن گزاره‌ی بنیادین نماند. سخنواره‌ی پایانیِ روایت به گمانِ ما گواه این ادعا است آنجا که می‌گوید:

a-bastagīh ast ī rāh ō ēdōn šāyēnīh.

پس از آن، بحثِ مربوطه آغاز می‌شود؛ نویسنده می‌گوید که گزاره‌ی «جهان هستی بیش از یک بُن دارد و تنها برآمد یک بُن نیست» طرحی آشکار است که با سنجش و وارسِیِ نه جُستارُمایه (=موضوع) به سانِ مطلق اثبات کردنی است. جُستارُمایه‌ی یُگَم، با کمی تسامح در ترجمه این است:

به گزاره‌ی «دو-بُنی بودنِ جهان هستی» با کمکِ همین بینش و شَهِشِ تنانی پی می‌بریم؛ یعنی از راهِ چشمِ سر و حواسِ جسمانی.

نویسنده با همین آرایه، هشت چَم و گواهِ دیگر را برمی شمرد و مدعی است با کمکِ سنجه‌ای که از آن راه‌ها بدست می‌آید می‌توان درستیِ ادعایِ پیشگفته را (=جهانِ هستی بیش از یک بُن دارد) به سانِ مطلق استوار کرد.

پس از آن، به شیوه‌ی گزینِ گویی شناخته‌ی دین کرد، آن‌ته سنجه را فراخ‌تر می‌نویسد. سنجه‌ی یگم را با این بحث می‌آغازد که اگر با بینشِ تنانی و حواسِ جسمانی، در نهادمان و وضعیتِ همانندیِ مردِ پارسایِ خداخوِیِ شهریارِ دانا با ایزدِ باریکِ شویم و همانندیِ او را با شهریارِ جهان، نیک در نظر آوریم، آنگاه به اثباتِ این نکته می‌رسیم که جهان بیش از یک بُن دارد. خواننده‌ی نکته‌سنج حق دارد ایراد بگیرد که این گونه اثبات، به تنها جُستارِ مایه‌ای (=مطلبی) که ربط ندارد جُستارِ مایه‌ی دو-بنی بودنِ جهان است. این ایراد و کاستی را تنها با یک شیوه می‌توان درست‌نمایی (=توجیه) کرد: و آن این است که بپذیریم بخشِ پایانی و دومِ این عبارت، به سببِ آسیب‌رسانی‌هایِ مرسومِ رونویس‌کنندگانِ سپس‌تر، از دست رفته است. اگر دیگر آموزه‌هایِ دین کرد را در نظر بگیریم، بخشِ پایانی و از دست رفته‌ی این عبارت می‌باید بحث در باره‌ی مردِ تبه‌خوِیِ اهریمنِ خصالِ بدکاره‌ای باشد که نمونه‌ی زمینیِ اهریمن است در رودرویی و تقابلِ با شهریارِ پارسایِ خداخوِیِ دانا؛ و آنگاه، مردم، با حواسِ جسمانی و حتی با همین بینشِ تنانی، یعنی چشمِ سر، از تضاد و تقابلِ میانِ آن مردِ خداخو و این مردِ اهریمن‌نما به این نکته پی‌ببرند که ایندو نمی‌توانند آفریده‌ی یک بُن باشند. و این، یکی از آن راه‌هایِ ته‌گانه‌ای ست که نشان می‌دهد جهان بیش از یک بُن دارد.

۷-برایِ آموزش‌هایِ کتابِ سوم دین کرد، بویژه کرده‌ی صد و هشتم، بینشِ ذاتی، و یژه‌ی ایزدان است که بی‌نیاز از انگارها و تصوراتِ هوش‌ساخته‌ی مادی، ذاتِ مینویِ چیزها را می‌توانند دید. روندِ سخن نیز در این بند، از پیوستنِ بینشِ بهمنانه برایِ دیدنِ رسا و بسنده‌ی ذاتِ چیزها، به قوه‌ی اندیشگانی، سخن می‌گوید.

یعنی، درست است که ما در زمینِ تخته‌بندِ چشمِ سر و تن هستیم، اما، فروغانه‌ایِ بهمنانه هنوز با ما همراه است که اگر گشوده گردد، در همین زندگیِ زمینیِ توانا به دیدنِ زادونهادِ مینویِ چیزها (=حاقِ واقعِ امور) خواهیم شد، پس آنگاه، بی‌هیچِ پُوشا و نقابیِ بُن‌هایِ دوگانه‌ی جهانِ هستی را در خواهیم یافت.

۸-آنی را که ما از این بند می‌فهمیم این است:

همانگونه که در سامانِ تَن مَندی (=جسمانیت / تنمندی)، با کمکِ قوایِ اندیشه و گفتار، درباره‌ی ذاتِ پاکِ آفریننده نظر می‌دهیم، به همان گونه می‌توانیم — البته با چشمِ جان، که بی‌پرده چیزها را می‌بیند و این بی‌پردگی برآمدِ تلؤلوثی است که از ایزدِ بهمن نصیب برده‌ایم و با آن می‌توانیم ذاتِ چیزها را با کمکِ بینشِ همترازِ بینشِ میثوانه ببینیم، یعنی زینه‌ی پیش از آمدنِ به این جهانِ مادی — ذاتِ میثویِ ایزد را در نظر آوریم؛ و معتقد شویم ذاتِ پاکِ ایزد منزّه‌تر از آن است که آفریننده‌ی چیزهای بد باشد. و با بینشِ ذاتیِ میثوانه که بی‌پرده چیزها را درمی‌یابد بپذیریم که آفریننده‌ی چیزهای بد ذاتیِ دیگر است.

۹- «انگاره‌هایِ ذهنیِ جان» را برابرِ «گیانِ پَچَن و نیشِنِها / *gyān pačēn wēnišnīhā*» آورده‌ایم. آیا نویسنده به فرزانه‌یِ «قالبِ مفهومی» نظر دارد؟ یعنی آیا از کاربردِ این سخنواره‌یِ پهلوی، همان معنایی را فرادیدِ خود دارد که ما امروزه از فرزانه‌یِ «قالبِ مفهومی» در اندیشه‌داریم؟

۱۰- آیا نویسنده در این عبارت از استدلال و چَم‌گویی سخن به میان می‌آورد؟
یعنی اگر قوه‌یِ چَم‌ورزانه‌یِ (=استدلالی) خود را در کار آوریم، به تضادِ میانِ چیزهایِ جهان که ریشه در تضادِ میانِ بُن سازنده‌یِ آن‌ها دارد پی خواهیم برد.
برابرِ گمان و بازشناختِ ما، بافتِ سخنِ پهلوی در اینجا آسیب دیده است. بخشِ آسیب دیده و از دست‌رفته را با پُرانتزِ گوشه‌دارِ ستاره‌دار نشان داده‌ایم.

۱۱- «دانشِ نمونه‌بار / برهانِ تمثیلی» را برابرِ عبارتی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «چیمِ نیمُونگِ دانیشُن / *čim nimūnag dānišn*» خوانده‌ایم؛ و برابرِ دریافتِ ما معنایِ دانیشِ تمثیلی می‌دهد. ولی، نویسنده‌یِ روایت، هنگامِ فراخ‌نویسی در بابِ برهانِ تمثیلی (=نمونه‌بار)، سخنِ مایه‌ای (=مطلبی) را به میان می‌نهد که به بحثِ «برهانِ لَمّی» پیوند دارد.

۱۲- یعنی، افزونِ بر آزموده‌ها و تجاربِ قیاسی، تمثیلی، تصویری، تصدیقی و عرفانی و بهمنانه‌یِ شخص برایِ پی‌بردنِ به دُوئنی بودنِ جهان، آگاهی‌هایِ دینیِ پذیرایِ همگان نیز بر این نکته انگشتِ راستی و درستی می‌نهد. و این، یکی از آن راه‌هایِ نُه‌گانه‌ای است که در استوارش و تحکیمِ نظرِ دُوئنی بودنِ جهان کارآیندی دارد.

از درونه‌یِ سخنِ نویسندگانِ دینِ کرد برمی‌آید که آنان آگاهی‌هایِ دینی و دین‌ورانه را آگاهی‌هایی از گونه‌یِ دانشِ یقینی و بی‌نیاز از مجادله می‌دانند. نگاه کنید به روندِ سخن.

۱۳- برای واریِ درستیِ بازسازی و قرائتِ ما، نگاه کنید به کتابِ سومِ دینِ کرد، کرده‌ی ۱۲۳ اُم، آن‌جا که از چیزهایِ جداسانِ برآمده از یک گوهر سخن به میان آورده است.

۱۴- به گمانِ ما، در اینجا نیز بافتِ سخنِ پهلویِ دچارِ افتادگی شده و آسیب دیده است؛ نوشتارِ درست‌تر و ساخته‌تر می‌باید بر این نکته انگشتِ سخن نهد که از جداسانیِ علیتِ دانایی و بدآگاهی، و، جداسانیِ علیتِ کرفه‌کاری و گناه‌کاری آشکار و شاینده است که دو بُن در جهان دست‌اندرکار باشند، یکی آفرینشگرانه، دیگری پاژآفرین و مخرب.

۱۵- «تا آن‌جا که در آوندِ سخن می‌گنجد» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «اَنْدَر-شایِن-ویمَندُ / andar-šāyēn-wimand» آورده‌ایم؛ و از آن، معناییِ نزدیکِ به «حتی‌المقدور» را مراد کرده‌ایم.

۱۶- «نامحدود بودنِ فضا و زمان» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «آ-تَنگیهٔ ئی وَی ئُد زَمَان / a-tangīh ī way ud zamān» آورده‌ایم؛ و معنایِ ناكرانمندی و عَدَمِ تناهيِ مكان و زمان را از آن درمی‌یابیم.



۱۲۷. در باره‌ی آن <گوهر>ی که همه چیز،
 <در فراروندِ هستی‌پذیری> * به آن نیازمند
 است و، خود از هر چیزی بی‌نیاز است؛ و آنی
 که همه <چیز> * در اندرونِ <_اوست>، *
 و خود، در اندرونِ هیچ چیز نیست؛ و،
 درباره‌ی آن <گوهر>ی که بر هر چیزی
 فرمان‌فرماست و خود از هیچ چیز
 فرمان‌نپذیرد، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! هر بی‌بُن و هر بُن‌مندی — چه در کار و کردار [یا: چه در کارِ
 آفرینش‌گرانه] و چه در هستی‌پذیری — همه، نیازمندِ «زمان» است؛ و، بی‌از
 «زمان»، هیچ آفرینشی، نه توانا به پیدایش (= ایجاد / هستیدن) بوده و نه
 توانا هست و نه خواهد بود؛ و «زمان»، به هیچ چیزی از اینگونه (= نه در
 کرد و کار و نه در هستی‌پذیری و نه در اُیمن‌دی) نیازمند نیست.
 و، آن <گوهر>ی که هر گوهر <_دیگر> * در اندرونِ اوست
 (= مُحاطِ در آن است)، و خود در هیچ جایی نیست (= مُتَحَيِّزِ در مکان نیست
 / لامکان است)، و، بر هر چیزی فرمان‌فرماست و، خود از هیچ چیزی
 فرمان‌نپذیرد، <بُن‌وگوهر> * «دانیِ اورمزد» است.



۱۲۸. در باره‌ی سامانِشِ زندگانی

مردمان <در جهانِ بازپسین> *

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! <سامانِش> * زندگانیِ مردم، نهاده شده بر همراهیِ <آنان با سامانِش> * جان است؛ <و، سامانِش> * جان، اندر تن <مردمان> * نهاده شده بر همراهیِ <جان> * با سرشت <خداداد> * است؛ و، <سامان‌پذیری> * سرشت، نهاده شده بر امیدی است <که آن امید، نیرویی> * برایِ رهایی از فشار <تنگ‌کننده‌ی اهریمن و، قوه‌ای برای> * دورراندنِ <تازش> * اهریمن، به یوبه‌ی رسیدنِ به جهانِ بازپسین (=فرشگرد) است. (۱)

شایسته است نیرویِ سامان‌دهنده‌ای فرا آید — و از آنجا که زندگانیِ مردمان بازبسته‌ی امیدی سرشتین (۲) است — تا که آن نیرو، رهایی از بدی <اهریمنانه> * و، برپاییِ جهانِ بازپسین را سامان دهد.

اگر آنگونه باشد که در سخنانِ <بی‌راهِ دسته‌ای از> * کیشدارانِ درباره‌ی جهانِ بازپسین — <یعنی: ادعایِ گزاف> * تبه‌خوییِ <ابدیِ مردم و، گرفتارشدن> * جاودانه‌ی همگان در یک بدیِ دوزخی و، کیفر کشیدنِ بیشینه‌ی مردم — گفته آمده است (=saxwan hē)، <پس، فرجامِ جهان این خواهد شد که> * «آن امید <سرشتین، که برایِ رهایی> * آفریدگانِ اهریمن‌زده <از آن سخن رفت> * بریده شود؛ <نیرویِ همراهانه‌ی> * سرشت از جان برگسلد؛ جان از تن <نه در همراهی تا سرمنزلِ مقصود، بلکه از یکدیگر> * دوررانده شوند؛ مردمان، <نه در یک زندگانیِ جاودانه‌ی فرساخته، که> * خواهند مرد؛ <فرجامِ رستگارانِ نه، که> * نابودی <فرجامین> * خواهد بود؛ به جایِ <سامانِشِ جاودانه‌ی> * زندگانیِ مردم و دیگرِ آفریدگان، پُرمرگی (؟) [یا: تهیگی] خواهد نشست.

<پیشاپیش> * دروغزنی‌هایِ این دسته از کیشداران، در همین جُستار (=سامانِشِ جاودانه و نهادینِ زندگانیِ مردمان) <بر همگان> * آشکار است.

_____ یادداشت‌ها _____

۱-نظرگاهِ نویسنده رویِ هم رفته این است که:

سامائیشِ راستین و جاودانه‌یِ زندگیِ مردمان فقط در آخرت روی خواهد داد؛ پس، آخرت، نمی‌تواند و نباید بر ظالمت و شوربختیِ ابدیِ حتیِ تنی چند از تنابندگانِ پی‌ریزی شود؛ آنچنانکه برخی کیشداران مدعی‌اند.

۲-«امیدیِ سرشتین» را برابرِ «چیهریگُ اِمُد / čihriḡ ēmed» آورده‌ایم؛ روشن است که نویسنده، در باره‌ی امیدِ نهادینی سخن می‌گوید که در نهادِ ناآرامِ جهان، از سویِ جهان‌آفرین، برایِ پیوندانیدنِ آنان به سرمنزلِ مقصود، کار گذاشته شده است.



۱۲۹. در باره‌ی آن <رخدادِ یگانه> ای که

زَداژمینو <در ستیز> * با آن، سنگین‌ترین

نبردها را می‌آغازد، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

آن <رخدادِ یگانه> ای که زَداژمینو <در ستیز> * با آن سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد، یکی است: <و آن،> * باهم‌آیی (= abar ...ō ham madan / یگانسته شدن) فره‌ی <یزدانی> * شهریاری با فره‌ی دینِ بهی، با برترین زورمندی‌ها، در <هستان> * یک تن است؛ <زیرا> * که نابودی <سرتاسرانه> آتش (= نابودی زَداژمینو) برآمد این باهم‌آیی است.

زیرا اگر در <هستانِ جمشید> * جَم، همراه با آن زورمندیِ برترین که از فره‌ی <یزدانی> * شهریاری داشت، زورمندیِ برترین فره‌ی دینِ بهی نیز همراه می‌شد (= ō ham mad hē)، و یا، در <هستانِ آشو> زرتشت، همراه با آن زورمندیِ برترین که از فره‌ی <یزدانی> * دینِ بهی داشت، زورمندیِ برترین فره‌ی <یزدانیِ شهریاری> * نیز همراه می‌شد — همچون <زورفرماییِ شهریاریِ برترین که> * در جَم بود — زَداژمینو، دَرَدَم (= tēz / به‌تندی) نیست و نابود می‌شد؛ تنابندگان از تازشِ <— اهریمن> * رهایی می‌یافتند؛ جهانِ بازپسین، برابرِ کام <— اورمزد،> * در همین جهانِ مادی(?)^(۱) برپا می‌شد.

اگر روزی در این جهان، <زورمندی> * دینِ بهی و شهریاریِ درست‌آیین در <هستان> * یک به‌دینِ نیکو شهریار گرد آید (= ō ham rasēd)، از رهگذارِ آن <یگانستی> * میانِ مردم، آهوان <— اخلاقی> * نزار می‌شود؛ هنرها <یِ اخلاقی> * فزونی می‌گیرد؛ <گزند> * پتیاره‌ها کاستی می‌گیرد؛ بیش‌ترین یاری <هایِ ایزدان به آنان خواهد رسید> *؛ پارسایی می‌بالد؛ تب‌خویی اندک می‌گردد؛ فواخی و پادشاهیِ نیکان، تنگی و بزیر افتادنِ بدان، آبادانیِ جهان، نیک‌بختی (= urwāhmīh / سعادت) همه‌ی آفریدگان <فراهم می‌آید> *؛ تودگان، به نکویی، آراسته و پیراسته می‌شوند.

به سببِ به‌هم‌رسیدنِ سازگارِ این دو فره <یِ شهریاری و دین> * در <هستان> * یک مرد، بازداشتنِ سرتاسریِ تازشِ <— اهریمن> * و، رهایی و پاک‌مانیِ تنابندگان از آن و، برپاییِ جهانِ

و نیز، سودهای دیگری که از این جُستار (= با هم آییِ دو فَرّه) فراچنگ می‌آید، <جدایِ* > رهیْدنِ از این نبردِ فراگیر <ـ گیھانی،* > بسیار است؛ چونان: آبادانی برایِ رادمردان و، پادشاهی برایِ دانایان و، دادوَری برایِ راستان و بسی <سودهای* > دیگر از این دست.

یادداشت‌ها

۲- این بند را به گونه‌ی زیر نیز می‌توان ترجمه کرد:

» در <زمانه‌ی> * سوشیائش است، آنهم به سببِ گردآمدنِ این دو فره‌ی یزدانی دینی و شهریاری در هستانِ او، که <رازِ دینِ بهی >بر جهانیان، * از این <یگانستیِ دو فره > * به آشکاری خواهد رسید.



۱۳۰. درباره‌ی آن <بُن و گوهَرِ برترین> ی که
 بر همه <سر> * است؛ برتر از همه است؛ برتر
 از هر چه <که هست> *؛ فروتر از هیچ چیزی
 نیست؛^(۱) و اینکه او بر همه چیز رأی فرمایی
 (= rāyēnīdārīh / فرماندگی / سرپرستی)
 دارد؛ و در باره‌ی آنی که هر چیزی از او
 رأی‌پذیر است، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! آن <گوهَر> ی که بر همه <ی گوهَرها سر است> *، و، برتر از همه است و، برتر از هر
 چیزی است و، فروتر از هیچ چیزی نیست، «اورمزد جهان‌آفرین همه‌آگاه همه‌توان همه‌خدای» است.
 به خویشتن خویش، خداوندگاری بنده نشونده و،
 پدری فرزند نشونده و،
 دارنده‌ای (؟ مالک؟) دارایی (xwēšīg= / مملوک) نشونده و،
 فرادستی (؟) فرودست (؟) نشونده و،
 سروری نیوشنده نشونده و،
 دارایی‌مندی (= pādixšāy) تهی‌دست نشونده و،
 پاسبانی بی‌نیاز از پایش و،
 مانند‌گاهی بی‌نیاز از نشیمنگاه و،
 بُن‌تخمه‌ی خِرَد بی‌نیاز از ماده‌ی دانش و،
 به‌خوداستوار [یا: خویشتنی] بی‌نیاز از ابزار و،
 سامان‌ده بی‌نیاز از سامان‌پذیری و،
 بخشنده‌ی بی‌نیاز از بهره‌وری (= بخشش) و،

خوراننده‌ی بی‌نیاز از خورانش و،
 برپاکننده‌ای بی‌نیاز از برپاشدن و، [یا: سرهم‌کننده‌ای بی‌نیاز از سرهم‌شدن و،] (۲)
 برنامه‌ریز بی‌نیاز از برنامه و،
 زائ‌فرمای بی‌نیاز از زائ‌پذیری است.
 ولی، <همه‌ی چیزهای> * فروتر از اورمزد جهان‌آفرین، هر چیزی در نسبت با چیزی بر چیزی
 برتری دارد؛ و، <همان چیز> * در نسبت با چیزی از چیزی دیگر فروتر است.
 به گونه‌ای که: <هر چیزی> * بر یکی خداوند است و در نسبت با کس دیگر بنده است؛
 هر کسی، پدر کسی است و در نسبت با کس دیگر، فرزند؛
 هر کسی، دارنده‌ی چیزی است و در نسبت با چیزی دیگر، دارایی (=مملوک) است؛
 هر کسی بر کسی فرادست (؟) است و در نسبت با کسی دیگر فرودست (=ērmān)؛
 هر کسی، بر یکی سرور است و در نسبت با کس دیگر نیوشنده است؛
 هر کسی، در نسبت با کسی دارایی‌مند است و، در نسبت با کس دیگر تهی‌دست؛
 هر کسی، بر کسی پاسبان است و در نسبت با کس دیگر پایبندی است؛
 هر چیزی برای چیزی دیگر نشستگاه است و در نسبت با چیزی دیگر نشیمنگاه است؛
 هر کسی، در نسبت با کسی دیگر به‌خوداستوار است و در نسبت با کس دیگر ابزار است؛
 هر کسی، بر یکی سامان‌دهنده است و در نسبت با کس دیگر سامان‌پذیر است؛
 هر کسی، در نسبت با کسی تخمه‌ی خرد است و در نسبت با کس دیگر ماده‌ی دانش (؟) است؛ (۳)
 هر کسی، بر یکی بخشنده است و از کس دیگر بهره‌ور است؛
 هر کسی، یکی را خوراننده است و برای کسی دیگر خوردنی است؛
 هر کسی، بر یکی سازنده (=ham-kardār / سرهم‌کننده) است و در نسبت با کس دیگر
 ساخته‌شدنی (=hamīg-kār / سرهم‌کردنی)؛
 هر کسی، برای یکی برنامه‌ریز است و در نسبت با کس دیگر برنامه است؛
 هر کسی، بر یکی زائ‌فرمای است و در نسبت با کس دیگر زائ‌پذیر است؛
 اورمزد جهان‌آفرین، به سبب هستانِ خرد همه‌آگاهش، از بنیاد، زائ‌فرماینده بر همه چیز است و
 از هیچ چیزی، به هیچ سببی (=pad ēč) زائ‌پذیر نیست.
 ولی هر چیزی جدای از او (=اورمزد جهان‌آفرین)، به سبب نداشتن آگاهی همه‌سویانه،

از آن همه آگاه (=اورمزد) رایی پذیر (=rāyēnišnīgōmand / اداره شوند) است؛ و، بسانِ فراگیر (=mādagwarīhā)، هر چیزی بنیادشده بر هرآنی است که او می خواهد. (۴)

یادداشت‌ها

۱- یعنی: نمی‌توان هیچ گوه‌ری در تمام کاینات یافت و در نظر آورد که آن گوه‌رِ برترین، از یکی از آنها (=موجوداتِ کائن) فروتر باشد.

۲- این عبارت را برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «هم-گردار ئی نِ همیگ-کار / ham-kardār ī nē hamīg kār» آورده‌ایم.

روندِ سخنِ پهلوی درباره‌ی خداوند، در این بند، به زبانِ امروزی، چیزی هم‌معنا با «مونتازگار بی‌نیاز از مونتاز» است.

۳- سخنواره‌ی «هرکسی، در نسبتِ با کسی تخمه‌ی خرد است؛ در نسبتِ با کس دیگر ماده‌ی دانش» را سرتاسر برابرِ «کُئوئک زَهک خُرد، ئَز ئک زَهگ دانیِشُن / kē ō ēk zāhag xrad, az ēk zahag dānišn» آورده‌ایم؛ ولی به درستی ترجمه‌ی خود چندان امیدوار نیستیم.

۴- چم‌ورزیِ نویسنده‌ی این روایت، در بابِ معیارِ جداسانیِ مطلقِ آفریننده از آفریدگان روشن است: تنها اورمزد جهان‌آفرین همه‌آگاه است که بر هر چیزی فرماینده و سر است. جدایِ از او، همه‌ی چیزهای هستی، چه مادی و چه مینوی، از چیزی فراتر است و نسبتِ با چیزی دیگر فروتر است. ولی هیچ چیزی در سرتاسرِ هستی یافت نمی‌شود که همپایه یا سر از اورمزد باشد.



۱۳۱. درباره‌ی آن <چیزها> یی که برای
 <رسیدن به> * آگاهی‌های رسا بایستمند
 است، برابر آموزه‌ی دین بهی.

<میان چیزهایی که> * برای <بدست آوردن> * دانش رسا <پیشاپیش> * بایسته‌است،
 ده <عامل> * برترین اند:

۱. زندگی پیوند خورده با خوشی و،
۲. دارایی فراخ سودمند و،
۳. ماندگاری رامش <در زندگی> * و،
۴. شهریاری شهریار درخشنده (= bāmīg / پرتلؤل) و،
۵. فرجام کام‌مندانه‌ی آکنده از آسایش و،
۶. همدمی با نیک‌بختی فراآسته و،
۷. داشتن <دوستی نیک‌منش و،
۸. <درگوش جان سپردن> * پندی استوارنده و،^(۱)
۹. <بهره‌مندی از> * یاری‌رسانی فریادرس و،
۱۰. ماندگاری‌ای (= ثباتی) که <هر آرامشی> * سامان‌یافته بر آن است.

<اکنون، فراخ‌ترنویسی ده جستار برشمرده‌ی پیشگفته> *

۱. زندگی پیوند خورده با خوشی <یعنی> *:
 تندرستی همراه با بی‌ترسی (= abē-bīmīh / امنیت).
۲. دارایی فراخ سودمند:
- از بنیاد، <بهره‌مندی از> * خِرَد خداداد است.
۳. ماندگاری رامش <در زندگی>، یعنی:
- داشتن <زن خداترس> *

۴. شهر یاری شهر یارِ درخشنده > یعنی:

شهر یاری شهر یارِ < * نژاده ی دانا.

۶. همدمی با نیک بختی فرا رسته یعنی:

خوشنامی پُر آوازه [یا: خوشنامی همراه با نامداری].

۵. فرجام کام‌مندانه ی آکنده از آسایش یعنی (= Ā):

خرسندی بر هر چه که پیش آید (= هر چه پیش آید خوش آید).

۷. < همنشینی با > * دوستی نیک‌منش، < به راستی > *:

بازنمایی آهوان < - نهادی > * ناپیدا به دست برادری خوب و فرزانه است.

۸. < با گوش جان شنیدن > * پند نهادین > یعنی:

نهادین شدن < * خیم > و خوی < * ویراسته (= مُهَدَّب).

۹. < بهره‌مندی از > * یاری‌رسانی فریادرس > یعنی:

بهره‌مندی از < * زبان؛ که با خرد، نیک فرهیخته (= آموخته) شده است.

۱۰. ماندگاری ای که هر سامان‌یابی ای استوارنده بر آن است > یعنی اینکه <:

در درازنای < زندگی زمینی > * جان، این‌ها (= نه پند پیش گفته) پا گرفته بر باوری ژرفانه به دین

< راستین > * ایزدی باشد.

آن کس که، این ده < پند > * برترین < - دست نیافتنی > * را یکجا گرد آورده است، در

زمینه ی < کسب > * دانش رسا و بسنده، به فرهیختگی و برآزش (= برین پایگی / تعالی)

رسیده است.

یادداشت‌ها

۱- «پند استوارنده» را برابر «پند ائی اوستوار / pand-ē ī awestwār» آورده‌ایم که آرش و

معنای واژه‌ها و آیه آن، «پندی استوار و پابرجا و محکم» است.

می‌توان «پایبندی، استواری و تعهد در برابر پند نیک» نیز ترجمه کرد.



۱۳۲. در باره‌ی <زیربنیادی‌ترین

گوه‌های> * هستی؛ درباره‌ی

تجلی <آنان>^(۱) و نیز درباره‌ی <*

جداسانی «هستی» از «تجلی»>،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

همچنانی که کهن آموزگاری برابر آموزه‌ی دین بهی فرموده است:

این <هستی آفرینان برشمرده در زیر> * جاودانه اند، <به نام‌های> *

۱. اورمزد جهان آفرین، ۲. دانایی دینی، که بالقوه، <زادونه‌ای همه گونه> * نکویی است،

۳. مکان (= جایگاه)، که بر هستی مادی فراگیر (= abar / محیط) است، و ۴. زمان، که

جاودانه <ی جاودانان> * است.^(۲)

<شیوه‌ی> * آشکارگی هستی آنان:

۱. <آشکارگی / تجلی> * آنی که اورمزد جهان آفرین است، از آفریدن آفرینش

> به پیدایی می‌رسد.

۲. آشکارگی < * آنی که دانایی دینی است، از سخن > آفریننده، و <*(۳)

کام و خواست دانایانه و کرد و کارش > در زمینه‌ی کارآیندی منتزهای دین به پیدایی می‌رسد.

۴. آشکارگی ذات < * آنی که زمان است > از روندگی جاودانه‌ی آن < * و جای > <*(۴)

و > اینکه همه چیز < * در زمان > و با زمان روان است، به پیدایی می‌رسد.

۳. آشکارگی < * آن > فراگیرنده <ای که مکان (= جایگاه) است، از راه > فراهم آوردن <*

زمینه‌ی (= شایندگی) آفرینش قانون‌مند > به پیدایی می‌رسد.^(۴)

درباب جداسانی هستی از آشکاری: <*(۵)

> چم و گواه < * جداسانی هستی از آشکاری > آن < * (= تفارق وجود از تجلی) این است

که، هستی <گوهرهای جاودانه‌ی چهارگانه> * به خویشتن خویش (= pad-xwadīh)، بر مردمان ناپیدا بوده است؛ زیرا می‌شاید <هستندگان> * بسیاری باشند — <از قبیل: هستندگان> * بی‌ئین، <یا هستدگانی که، خود> * بُن‌اند، <یا هستندگان> * بُنمند — که بر مردم ناپیدا آیند.

ولی، نمی‌شاید که هیچ <گوهری> * بی از هست شدن به آشکاری (= تجلی) رسد. (۶)

یادداشت‌ها

۱- خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه بدین نکته آگاهی دارد که، نویسندگان دین کرد، نخستین بار در همین کتاب سوم، کرده‌ی چهلُم، بحث «هستی و آشکاری هستی / وجود و تجلی»، و، نسبتِ پسینی و پیشینی آن دو را باب کرده‌اند؛ آن هنگام که به خُرده‌سنجی بر بُن‌باورهای مسیحی‌گروانه می‌پردازند.

۲- افلاطون، در دو-چَم‌گویِ (= دیالوگ) فیله‌بوس، از زبانِ سقراط، بنیادهای چهارگانه‌ی زیر را نام می‌برد: ۱. بی‌کرانگی، ۲. کرانه‌ساز (= حد)، ۳. کرانمند، و، ۴. خِرد.

۳- «سخن» - آفریننده > * را برابرِ با واژه‌ی «سَخَوَن / saxwan» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، نویسنده‌ی این روایت (۱۳۲=)، سخن‌گوشه به کلام سپند «آهونَور» دارد.

۴- سخنواره‌ی «فراهم‌آوردن» * امکانِ قانونمند آفرینش، ترجمه‌ی به گمانِ سخنواره‌ی پهلوی «داد شاییدن نیزئی دهیشُن / dād šayīdan-iz ī dahišn» است؛ ولی هیچ دل‌استواری‌ای به ترجمه‌ی خود نداریم.

۵- اگر بخواهیم رده‌ی بحث را برابرِ فرزانه‌های [=فرزانواژه‌ها / مصطلحات فلسفی] فرزندگان سده‌های میانه در ایران نشان دهیم، مناسب‌ترین فرزانه‌ها، بحث «وجود و تجلی» است.

۶- نمی‌شود چیزی، هستی نپذیرفته متجلی شود؛ همه‌ی مُتَجَلّی‌ها نخست موجود شده‌اند؛ سپس، برخی از آنان متجلی شوند، برخی دیگر نامتجلی.

پس، هستی به نسبتِ تجلی، پیشین‌بنیاد است و تجلی به نسبتِ هستی، پسین‌بنیاد.

حاج‌ملاهادی سبزواری نیز، به پیروی از پیشینیان خود، هر تجلی را به شرطِ هستی داشتن ممکن می‌داند.



۱۳۳. در باره‌ی سودِ برترین^(۱) هنر >های

اخلاقی >*؛ اگر که در شهریار باشد،

برابر آموزه‌ی دینِ بهی^(۲).

درخشش هر کرفه‌ای برخاسته از >درخشش >* هنر >های نهادی / فضایل >* است؛
و، هنر >های نهادی، >* آن کرفه را >زمانی >* درخشنده‌تر و برای جهان سودمندتر
می‌گرداند، اگر که در شهریار یافت شود.^(۳)

>کارآیندی و زیبایی هنرهای نهادی شهریار، >* بمانند چشمگانِ آبِ برآمده از چکادِ
کوه‌سارهاست که به گوارایی بر دشت‌های زرگون فرومی‌ریزد (=rasēd)؛ >به زیبایی >*
چونان آتشی‌ست که >به رقص >* از دوردست‌ها می‌درخشد: >چونان درخشش >*
فروغ ایزدی.

در میانِ همه‌ی هنرها >ی نهادی شناخته شده، >* بیست و یک تایِ آن‌ها هست که اگر در
>شهریار >* کشوربان یافت شود، نیکیِ آن‌ها بر تودگان بسی بیش‌تر خواهد رسید.^(۴)

>اکنون، هنرهایِ نهادی (=فضایل) بیست و یک‌گانه،

اگر که در شهریار گرد آیند: >*^(۵)

۱. یکی اینکه، شهریارِ خود را بر فره‌ی >یزدانی >* کشوربانان >پیشین استوار کند؛^(۶)
زیرا >* از رهگذارِ استوارشِ شهریارِ خود >بر فره‌ی یزدانیِ کشوربانانِ پیشین، >*
جهان به سامان می‌رسد.

۲. یکی دیگر، خیم >وخوی >* نیک است؛ زیرا از زورِ خیم >و خوی >* نیکوی
کشوربانان، هرآن خیم >وخوی >* تودگان نیز رو سویِ نکویی خواهد کرد.

۳. یکی دیگر، >گزینش >* به‌دینی است؛ زیرا از رهگذارِ >گزینش >* هرآن به‌دینی
کشوربانان است که، تودگان به دینِ نیک >گراینده >* می‌شوند.

۴. یکی دیگر، نیکو‌خردی است؛ زیرا از رهگذارِ هرآن نیکو‌خردیِ کشوربانان است که

رأی فرمائی درست بر بندگان و، رأی پذیری (= rāyēnišnīgīh) بندگان بر جای خواهد بود.

۵. یکی دیگر، رأی استوار (= hu-axwīh / ثبات رأی) است؛ زیرا زورفرمائی (= اقتدار) کشوربان بیش از هر چیز نهاده بر رأی استوار است؛ و از زورفرمائی کشوربانان است که دشمنان سرفرو خواهند آورد و جهان <از آنان> * پاییده خواهد شد.

۶. یکی دیگر، نیک خواهی (= hu-abarīh / رحمت) است؛ زیرا از رهگذار نیک خواهی کشوربانان بر بندگان است که مهر بندگان بر کشوربانان و، <در پی آن،> * فرمان پذیری بندگان در کار و فرمان های شهریان و، درست روشی شهریان در جهان و، سود آفریدگان از آن <درست روشی ها> * خواهد بود.

۷. یکی دیگر، مهرورزی است؛ زیرا از رهگذار مهرورزی شهریان، دشمنان <به آموزش> * سردار سپاه (؟) دلگرم می شوند (= wistāxwīhēnd)؛^(۷) برزنیان (؟) (azērīg?) به آموزش <امیدوار می شوند> * آشوب از گیهان، ناستواری (= candag) از شهرداری، بیم از مردمان برداشته خواهد شد (؟).

۸. یکی دیگر، بلند نظری (= frāx-mēnišnīh) است؛ زیرا از بلند نظری کشوربانان است که برترین سودها برای همه آفریدگانی که اکنون هستند و آنانی که در آینده خواهند بود، به انجام می رسد (= kunīhēd).

۹. یکی دیگر، نیک بخت خواهی (= urwāhm-āhangīh)^(۸) است؛ زیرا به انگیزه ی نیک بخت خواهی کشوربانان است که برترین رستگاری ها (؟)^(۹) به زمانه درمی پیوندد.

۱۰. یکی دیگر، یاد کرد همیشگی «شهرداری نپاینده / گذرا»^(۱۰) است؛

زیرا به سبب یاد آورد «همیشگی» * شاهنشاه به «نپایندگی شهرداری / مستعجل بودن دولت» است که کشوربان دانا، <بی بهره بودن «شهرداری نپاینده / گذرا» را در برابر از آن خویش کردن روان پاینده (= ناگذرنده) هرگز فراموش نخواهد کرد (= a-mōšišnīh)؛ <از آن خویش کردنی ای که با> * فراهم آورد آبادانی فراخ، <یعنی> * خرسندی همه گیر و سترگ بر جهانیان <زیر فرمان> * شاهنشاه (= ōy dahibed) شدنی است.

۱۱. یکی دیگر، برآزش هنرها <ی نهادی / فضایل> * است؛ چه آنکه از برآزش هنرها <ی نهادی> * از سوی شاهنشاه، هنرها <ی نهادی> * تنابندگان، آنی که پیدا است درخشیدن خواهد گرفت و آنی که ناپیدا است نیرو خواهد گرفت و سربه پیدایی خواهد گذارد؛ و از

رهگذار آن (=بَرازشِ هنرهای نهادی)، جهان ویراسته و پیراسته خواهد شد.

۱۲. یکی دیگر، برملا کردنِ آهوان >_ نهادی / رذائل <* است؛ زیرا از برملا کردنِ آهوان >_ نهادی، در گستره‌ی فرمانروایی <* شاهنشاه، هرآن آهویِ <نهادی>* میانِ مردمان، آنی که پیدایِ همگان است، کاستی می‌گیرد؛ آن <آهویِ نهادی> که ناپیداست، از زور می‌افتد و <راهِ تبه‌کاری‌اش>* بسته می‌ماند؛ و، جهانِ مادی از آهوان >_ نهادی / رذائل <* پاک‌گردانیده می‌شود.

۱۳. یکی دیگر، همکاری‌ها <ی شهرنشینان و کشوربان است>*؛ زیرا در همکاریِ کشوربان و شهرنشینان، هرآن دست‌نیافتنی؟ (a-xwāstag?) خواستنی می‌شود؟ (xwāhēd?)؛ و هرآنی که خواسته می‌شود، پیگیری می‌شود؟ (pāyīhēd?)؛ <شهریار، انجام>* کارهایِ بزرگِ همگانِ خواه^(۱۱) را فرمان می‌دهد؛ می‌تواند شهری نو پی‌ریزد؛ آبادانی را برایِ همه‌ی جهانیان >_ به ارمغان آورد <*؛ کارهایِ کشوریِ سودرسان >_ می‌شوند <*؛ آفریدگانِ فرهیخته می‌شوند [یا: کمک کرده می‌شوند]؛ <و شهریاری>* نپاینده^(۱۲) (=دولتِ مستعجل) را پاینده کند؛ و ز بهرِ نشان دادنِ (paydāg būd rāy) برتری >_ خود <* بر دیگر شهریارانِ کشورها، می‌تواند طرحِ کارهایِ بس بزرگِ کشوریِ ریزد (=ārāstan)؛ بخشش و دَهِش بر همه‌ی آفریدگانِ فریضه‌ی او می‌شود.

۱۴. یکی دیگر، نیکوفرمانی (=hu-framānīh / فرماندهیِ درست) است؛ زیرا سامانِشِ کارِ جهانِ بنیادشده بر داد (=عدالت) است و داد، زاییده‌ی نیکوفرمانی‌هایِ شهربانان است.^(۱۳)

۱۵. یکی دیگر، بازگُشادنِ آبرومندانهِی (ēwēnagīg?)،^(۱۴) درگاه >_ خود بر کشوربان <* و نشستِ کشوریِ برپا کردنِ است (kišwarīg nišast kardan / مجلسِ شورا)؛ زیرا از رهگذارِ درگاهِ آبرومندانهِی و گشاده‌ی شهریاران و، فرمانِ نشستِ کشوریِ آنان، گناه‌گرایان (=گناه‌آهنگان) را از گناهِ پشیمانی‌ها باشد و، <راهِ ستم>* ستمکامگان بر کسانی که آهنگِ آبادانی دارند (ābād-āhangān xīr)، بسته خواهد ماند؛^(۱۵) ستم از ستم‌دیده (=mustōmandān) جدایی‌گیرد؛ مردمِ شایسته <ی آزادی>* به آزادی >_ خود <* امیدوار می‌شوند؛ شایسته‌سالاریِ کارفرمایانِ برایِ انجامِ شایسته‌ی کارها >_ جایگزین می‌شود <*(?)؛ درویشان [یا: مزدوران / رنجبران] پشتیبانی می‌شوند؛ >_ این است <* سودِ بزرگِ دستگاهِ شاهنشاهیِ شاهان بر جهانیان.

۱۶. یکی دیگر، بخشندگی است؛ از آنجا که آب، پرورنده‌ی گیاهان است، به همان گونه، بالیدنِ همه‌ی آفریده‌های گیتیایی، نهاده بر بخشندگی‌های بی‌دریغ (= frāx-rādīh / گشاده‌دستی‌های) شهریاران است.

۱۷. یکی دیگر، بستنِ راهِ آز است؛ زیرا ماندگاریِ <یاری‌های> *ستودگانِ آسمانی >به زمینان،< *تنها (= xwad) بازبسته‌ی بستنِ راهِ آز است؛ <زیرا که از رهگذارِ *توان >هر چه بیش‌تر شهریاران در بستنِ راهِ آز،< *آزِ تمامیِ درندگانِ جهان در خُستنِ جهان، بسته خواهد ماند.

۱۸. یکی دیگر، بازداشتنِ بیم از خود [یا: خویشان] و از تک‌تکِ جهانیان است؛ زیرا در <نهادمان> *آکنده از بیم، پایشِ آفریدگان ناشدنی است.

۱۹. یکی دیگر، نواختن و <به خود> *نزدیک کردن و برکشیدنِ نیکان است؛ زیرا از رهگذارِ عزل و نصبِ نیکان^(۱۶) به دستِ شاهنشاه [یا: آنی که کشوربان است]، به زیر افتادن (=عزل) و تباهیِ هر بدی، شکوفایی و فرازینگی (=نصب) همه‌گونه نیکی <خواهد بود> *.

۲۰. یکی دیگر، کارفرمایِ نیکِ کاردیده <بر سرِ کارها> *^(۱۷) برگماردن است؛ زیرا به سببِ بر <گماردن> (?) کارفرمایِ نیکِ کاردیده بر جهانیان، تخصیصِ سزاورانه <ی بودجه> *^(۱۸) (= sazāg-baxtārīh) بهره‌ی همگان می‌شود (؟؟ paywandēd?)؛ <و از این رهگذار> *آبادانی و نیکی و سودِ برآمده از کشوربانان فواچنگ می‌آید (= bawēd).

۲۱. یکی دیگر، دانایانه، تن‌دردادن به پرستشِ یزدان است؛ زیرا از رهگذارِ تن‌دردادنِ دانایانه‌ی شهریار به پرستشِ یزدان، پرستشِ ژرفانه‌ی (= ēwagānagīhā / از ژرفای جان)^(۱۹) جهانیان بر شاهنشاه [یا: به پیروی از آن شهریار]^(۲۰) و، زورمندیِ شهریار و، رواجِ فرمان‌های شهریار < *و، رواجِ دادِ شهریاران بر جهان و، سودِ برترینِ تنابندگان >خواهد بود < *.

یادداشت‌ها

۱- «سودِ برترین» را برابرِ «آبُؤدَر-سُدیَه / abardar sūdīh» آورده‌ایم؛ می‌توان «سودِ دوچندان» نیز ترجمه کرد.

۲- نظرگاهِ نویسنده این است که، هنرهای اخلاقی (=فضایل) همیشه، برایِ مردمِ زادگانِ سودمند اند؛ ولی زمانی بالاترین میزانِ سودرسانی را خواهند داشت که: در شهریارِ گِرد آمده باشند.

۳- بحث و فحَص این روایت (=کرده‌ی ۱۳۳) را بسنجید با مرصاؤالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ پنجم، فصلِ دوم، در بیانِ حالِ ملوک و سیرتِ ایشان با هر طایفه از رعایا.

۴- «نیکیِ آن‌ها» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «نکیه ئی ئزیش / nēkīh ī aziš» آورده‌ایم؛ احتمال می‌دهیم بازگشتگاه (=مرجع) «š / آن»، همان بیست و یک فضیلتِ جمع آمده در شهریار است.

۵- بسنجید با بحثِ «سلطان، ظلُّا..» در رازنامه‌ی مرصاؤالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ پنجم، فصلِ اول.

۶- آیا نگریده‌ی نویسنده این است که شهریار می‌باید اصولِ کشورداریِ خود را بر فروغِ ایزدیِ کشوربانانِ باستانی، چونان جَم و کیومرث و فریدون استوار کند، یا بر هر شاه‌ی که درست‌روشانه بر بنیادِ آموزه‌های دین رفتار کرده و حکومت کرده است؟

۷- نام-فرزوه‌ی «وِستَاخویَه / wistāxwīh / گستاخی» در زبانِ پهلوی هم به معنیِ گستاخی است و هم به معنیِ اعتماد. در کتابِ ششمِ دینِ کرد بیش‌تر به معنیِ اعتماد و دلگرمی و دل‌استواری به کار رفته است؛ نمونه را:

DK VI, C 51): ēn-iz ēd ku; ud kē wahman-dārīh āštīh <ud> az āštīh wistāxwīh; ud az wistāxwīh dōstīh;

۸- «نیکیِ بخت‌خواهی» را برابرِ سخنواره‌ی آورده‌ایم که ما آن را «ئُرواهُم-آهَنگیه / urwāhm-āhangīh» خوانده‌ایم؛ معنایِ دروَنُ‌نمایانه‌ی آن، «آهنگِ سعادت‌بار کردنِ دیگران» است.

با واژه‌ونگارشیِ نزدیکِ به این سخنواره‌ی دین‌کرد، در دادستان‌دینیک، پرسشِ چهارم، بندِ

پایانی، بند چهارم نیز روبه‌رو می‌شویم:

(?) šnāyišn ī urwāhm āhangīh: ۱۸۷، ۵-۶، ت د ۴ الف، دادستان

ud xwārīh. (سپه)

۹- «رستگاری‌ها» را برابر واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که ما آن را با گمانمندی، بوزیشنیگیها / bōzišnīgīhā خوانده‌ایم. اگر سیمایِ نمایانِ واژه را در نظر بگیریم، بیزشکیه / bizeškīh خوانده می‌شود.

۱۰- «شهریاریِ نپاینده / گذرا» را برابرِ «فَرساوند-خَوَدائیه / frasāwand-xwadāyīh» آورده‌ایم؛ و از آن، معنایِ «دولتِ مستعجل» را مراد کرده‌ایم.

۱۱- «کارهایِ همگانِ خواه» را برابرِ «شَنَمگانِ ئی وُزُرگ / šnōmagān ī wuzurg» آورده‌ایم؛ از این واژه، معنایِ «امورِ عام‌المنفعه» را درمی‌یابیم. برگردانِ واژه‌به‌واژه‌ی آن: «خرسندی‌هایِ بزرگ» است.

۱۲- واژه‌ای را که «نپاینده» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ (سپه) نوشته آمده‌است که سیمایِ نگارشیِ واژه‌ی فَرَشگَرْد را دارد؛ ولی به گمانِ ما، کژنوشته‌ای درهم‌ریخته برایِ واژه‌ی پهلویِ «فَرساوندیه / frasāwandīh» است. نگاه کنید به روندِ بحث.

۱۳- نوشتارِ پهلویِ این بند (=بندِ چهاردهم) کمی تاریک‌نماست. بر ما روشن و شناخته نیست که از خوب‌فرمانیِ مردم از شهریاران سخن می‌گوید یا از خوب‌فرمانیِ شهریار از دین.

۱۴- واژه‌ای را که با گمانمندی، «آبرومندان» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشیِ نوشته آمده که ما آن را «ئوَنگیگ / ēwēnagīg» خوانده‌ایم. بسا که نویسنده، از کاربردِ این واژه، معنایِ «انواعِ هنر و تجمل» را فرادیدِ خود داشته است.

۱۵- یا: <راه> * ستمکامگان در آزادی‌هایِ بی‌بندوبار (=آزاد آهنگان خپر / āzād-āhangān xīr بسته خواهدماند.

۱۶- «عزل و نصبِ نیکان» را برابرِ سخنواره‌ی «فَرازیه ئد آبازیهِ ئی نیکان» آورده‌ایم.

۱۷- «کارفرمایِ کاردیده بر سرِ کارهاگماردن» را برابرِ «آبَدَشْت کار فَرَمَان / abdašt kār framān» آورده‌ایم.

۱۸- «بودجه» را از سرِ گمان به ترجمه افزوده‌ایم؛ زیرا «کنش‌پذیر / مفعول» سخنواره‌ی پهلوی

«سزاگ-بختاریه / sazāg-baxtārīh» بر ما روشن و شناخته نیست؛ یعنی، در جمله‌ی در نظر، دانسته نیست که چه چیزی، به سزاواری، میانِ جهانیان، در جایِ درستِ خود تخصیص می‌یابد؟ ۱۹- سخنواره‌ی «پرستیش ژرفانه‌ی جهانیان بر آن شهریار»، ترجمه‌ی به گمانِ سخنواره‌ی پهلوی زیر است:

*ēw-gānagīhā paristīdan ī gēhānīgān ō ōy ī dahibed

بر ما روشن و شناخته نیست که این جمله، معنای: «پرستیش ژرفانه‌ی جهانیان ایزد را آنهم به پیروی از شهریار» می‌دهد، یا، «پرستیش ژرفانه‌ی تودگان، شاهنشاه را به نمایندگی از ایزد». ۲۰- بسنجید با سخنِ گزافِ سعدیِ آمرزیده:

النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ».



۱۳۴. درباره‌ی باهم‌آیی (paydāgīh / پیدایی /

ظهور) ابزارها <ی شش‌گانه > ای که با آن‌ها

شهریاری بسامان می‌شود و، آفریدگان نیز،

به سبب خوشنودی امشاسپند نیک شهریور،

سسامان داده می‌شوند،

برابر آموزه‌ی دین بهی.^(۱)

نشانگان شش‌گانه‌ی <خوشنودی و فرود> * «امشاسپند شهریور» اینانند:

«خَشَنَرَه»، که همان شهریار است؛ «وئیریه»، یعنی دین؛ «ایوخشوستَه»، یعنی زین؛

«مژژدیکایی»، یعنی آمرزش؛ «تُرئو»، یعنی گنج‌یار (=خزانه)؛ «دُرغِی»، یعنی سپاه.

تنها زمانی دادوآیین شهریاری به آشکاری می‌رسد [یا: تنها زمانی دادوآیین بهمنانه‌ی (؟) (۲)

شهریاری به آشکاری می‌رسد]، که ابزارها <ی شش‌گانه‌اش> * بسامان‌شود؛ از آن رو، سامانش

شهریاری نهاده‌شده بر این شش <عامل زیر> * است:

۱. شهریار، ۲. دین، ۳. آمرزش، ۴. زین‌ابزار، ۵. گنج (=خزانه)، ۶. سپاه.

و اینگونه پیداست هرگاه یکی از این شش <عامل برشمرده> * برجای نباشد، یا، باهمانه،

<در یک راستا> * همزور نباشد، شهریاری ناستوار و نپاینده (=wihērišnīg) <خواهد شد>.

۱. زیرا اگر شهریار <بر تخت> * نباشد، شهریاری بی‌نام و، دین بی‌رواج و، زین‌ابزار

ناکارآمد و، آمرزش (=بخشودگی) ناپیدا (=بی‌اش) و، انبارِ خزانه تُهی (؟) و بی‌پشتوانه (۴) و، سپاه

پراکنده خواهد بود.

۲. و اگر که دین در میانه نباشد،^(۵) فرمان‌های شهریار رستگاری بیار نمی‌آورد [یا: فرمان‌های

شهریار، فرجام رستگارانۀ نخواهد داشت] و، زین‌ابزار آسیب‌دیده (؟) و، آمرزش در ستیز با

خواست (؟) شایستگان و، خزانه دچار کاست و افزود و، سپاه به سبب فرمان نابداری رام‌نشدن (؟)

a-niyōšag? <خواهد بود>.

۴. اگر که زین‌ابزار در میان نباشد، شهریار ترسنده از <یورش> * آئیران و، <دین از

تازشِ < * از دین برگشته‌ها (=آشموغان) لرزان(؟) و، (۶) آمرزش، سوي برادرِ دروغیش، یعنی سستی و بی‌نظمی (=a-wirāyišnīg) و، خزانه بی‌پشتوانه (=a-frasp) و، سپاه بی‌ساز و برگ خواهد بود.

۳. اگر بخشودگی (=آمرزش) در کار نباشد، شهریار پُر دشمن و، دین نکوهیده (۷) و، زینِ ابزار < برای دور راندن > * دشمنان بی‌ابزار [یا: زینِ ابزار در برابر دشمنان بی‌زور] و، خزانه به سبب اِهمال‌کاری(؟) (۸) به کار برده نشده (=wany / مُهمَل) و، سپاه گراینده به جدایی از دست‌گاه شاه‌ی خواهد بود.

۵. اگر که خزانه تهی باشد، شهریار تهی کیسه (=بی‌بودجه) و، دین نیازمند < - وجوهات؟ > * و، زینِ ابزار شکسته و، بخشودگی زوڑاوارانِ بدکاره (۹) (یاغیان؟) بی‌فرجام و، سپاه بی‌ساز و نوا (=driyōš / فقیر) و بی‌زور خواهد بود.

۶. اگر سپاه در میان نباشد، شهریار بی‌فرمانبردار و، دین بی‌پیرو و، زینِ ابزار بدرد نخور و، بخشودگی ... (؟) و، خزانه بی‌سود (راکد؟) خواهد بود.

از رهگذارِ همزوریِ این شش < عامل، > * شهریارِی، به سببِ سامانیشِ برخاسته از باهم‌آیی (=پیدایی / آشکاری) ابزارها، تهی از کاستی خواهد شد (=an-āhōgihēd).

یادداشت‌ها

۱- «شهریور»، یکی از امشاسپندان است؛ و در عالمِ روحانی نماینده‌ی سلطنتِ ایزدی و فرّ و اقتدارِ خداوند و شهریارِی مطلقهٔ اهورامزدا است. از او ست فرّ و پیروزیِ پادشاهانِ دادگر. «اوشیدری، جهانگیر، دانشنامهٔ مَزْدَ یَسْنَا».

در این روایت از دینِ کرد، دو نکته پذیرای دیدن است:

یکی، خوشنودیِ امشاسپندِ نیکِ شهریور از پیدایی و باهم‌آییِ شش ابزار، برای هستیدن و ایجادِ شهریارِی نمونه در زمین است؛

دیگری، سخنواره‌ی «شَهْرَوَرِ آمَهَرَسپَنْد / šahrēwar amahraspand است؛ در جایگاهِ نمونه‌ی برین (=مینو-دیسهِی / مُثُلِ اَعْلایِ) شهریارِی.

۲- سخنواره‌ی راکه برای آن دو گونه ترجمه نشان داده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ (۱۲۶ ۱۲۵) نوشته آمده است که قرائتِ نمایینِ آن kē ka است؛ ولی می‌تواند «مَنَوَهْمَد /

manwahmad» نیز خوانده شود. به معنی <دادوآیین> بهمنانه.

۳- برای خواننده‌ی نکته‌دان آشکار است که، سخن از گنج، همان سخن از بودجه، مالیات‌ها و دارایی‌های دستگاه حکومتی است؛ نه گنج در معنای امروزی آن.

۴- «بی‌پشتوانه» را برابر «آب-پانگ / abē-pānag» آورده‌ایم.

۵- با اینکه دین همیشه در میانه هست، می‌توان پرسید که نویسنده‌ی روایت، از به‌میان‌نهادن این پرسش (=اگر دین درمیانه نباشد) چه آهنگی داشته است؟

پاسخ چنین است: دین، در دستگاه حکومتی و همراستا با دستگاه حکومتی و فرمانده بر آن در نظر است؛ وگرنه، دین همیشه در میانه هست.

۶- «لرزان» را برابر واژه و نگارشی از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که با گمانندی آن را «آن-ئوستیگ / an-ōstīg» خوانده‌ایم؛ می‌توان، البته باز با گمان، «آن-آبستاگ / an-abēstāg» یا «آن-آبایست / an-abāyist» نیز خواند که به ترتیب، معنی «بی‌کتابی» و «نابایستمند / غیر ضروری» می‌دهد.

بهر روی، برای یک پژوهش همسنجانه در دیگر بُن‌نوشت‌های پهلوی، نگاه کنید به «دادستان دینیک، پرسش سی و یکم، بند چهارم [بُن‌نوشت پهلوی را در دستنویس ت ۴ الف، برگ‌نوشت ۲۳۰ م، خط ششم دنبال‌گیری کنید].

۷- «نکوهِش دین»، به گمان ما سخن‌گوشه به خُرده‌گیری‌ها و انتقادات کلامی‌ای دارد که بُن‌باورهای دین رسمی را به زیرانداز پرسش می‌برد. نویسنده‌ی این روایت، این معنا را با سخنواره‌ی «دِن نیکوهِدگ / dēn nikōhīdag» فرامی‌گوید.

۸- «به سببِ اِهمال‌کاری» را با گمان‌ورزی برابر واژه‌ی «پَد-زَداریه / pad-zadārīh» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم. بسا که نویسنده، در نبودِ آموزش و بخشنندگی، برای خزانهِ، خست و زُفتی و راکد ماندنِ بودجه‌ی مملکتی را فرادیدِ خود داشته است.

۹- «زورآورانِ بدکاره» را برابر «آبارون-ئوانیگان / abārōn tuwānīgān» آورده‌ایم؛ آیا یاغیان و طغیانگران را در نظر دارد؟ آیا بر این نظر است که اگر گنج‌خانه تهی باشد، آموزش یاغیان، از آنجا که نمی‌توان آنان را راضی نگه داشت، بهره‌ای در بر ندارد؟

به زبان روشن‌تر، تا پولی در کیسه نباشد دشمن سرفرو نخواهد آورد.



۱۳۵. در باره‌ی <گونه‌های> *جُست‌وجویِ

فرّه <ی‌یزدانی> * و، <گونه‌های> *

روی‌برگاشتن (= mōšišn) از آن (=فرّه‌ی

یزدانی)؛ و، در باره‌ی گونه‌های فرازین و

فرودین آن، برابر آموزه‌ی دین بهی.

گونه‌های جُست‌وجویِ فرّه <ی‌یزدانی> * و، گونه‌های روی‌برگاشتن از آن، این شانزده <تایند:

نخست، گونه‌های هشت‌گانه‌ی جُست‌وجویِ فرّه‌ی یزدانی: *

۱. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فرّه‌ی یزدانی> * پارسایانه کوشا است: اگر آن را بیابد سپاسگزار است؛ اگر نیابد، خرسند و شکیباست (= a-bēš / بی‌دغدغه).^(۱)
و این (=ش ۱)، همان «فرازترین گونه» در <بحثِ گونه‌های> * «پارسایانه در جُست‌وجویِ فرّه <یزدانی> * کوشیدن» است.^(۲)

۲. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فرّه‌ی یزدانی> * پارسایانه کوشاست: اگر بیابد، سپاسگزار است؛ اگر نیابد، هم خرسند است و هم ناشکیبا (=خرسندی توأم با ناشکیبایی).
۳. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فرّه‌ی یزدانی> * پارسایانه کوشاست: اگر آن را بیابد ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیابد، خرسند و شکیباست.^(۳)

۴. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فرّه‌ی یزدانی> * پارسایانه کوشاست: اگر آن را بیابد ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیابد، هم خرسند و هم ناشکیباست.

این سه (=شماره‌های ۲، ۳، ۴)، در <بحث> * «پارسایانه در جُست‌وجویِ فرّه <ی‌یزدانی> * کوشیدن»، «گونه‌های آمیخته» نام دارند: *.

۵. یکی <دیگر>، * آن کسی که در «جُست‌وجو <ی‌فرّه‌ی یزدانی> * تبه‌کامانه (=abārōn) می‌کوشد؛^(۴) اگر بیابد ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیابد خرسند و گلایه‌مند <به یوبه‌ی همان خوی تباهش> * است.

این (=ش ۵)، در <موضوع> * «تبه کامانه در جست وجوی فره ی یزدانی» * کوشیدن»، بدترین گونه هاست.

۶. یکی <دیگر> * آن کسی که در «جست وجو ی فره ی یزدانی» * تبه کامانه می کوشد: اگر بیابد ناسپاسی نشان می دهد؛ اگر نیابد خرسند است و شکیا (=بی دغدغه).

۷. یکی، آن کسی که در «جست وجو ی فره ی یزدانی» * تبه کامانه می کوشد: اگر بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد خرسند است ولی به ناشکیایی. (۵)

۸. یکی، آن کسی که در «جست وجو ی فره ی یزدانی» * تبه کامانه می کوشد: اگر بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد خرسند و شکیا است.

این سه (=شماره های ۶، ۷، ۸)، در <بحث> * «تبه کامانه در جست وجوی فره ی یزدانی» * کوشیدن»، <گونه های> * آمیخته <نام دارد> *.

دیگر گونه ها (=روی برگاشتن از فره ی یزدانی):

۹. یکی، آن کسی که از جست وجوی فره ی یزدانی، نه به انگیزه ی تبه خویی، بلکه با گمانی * پارسایانه روی برگاشته (=frārōn mōš) است: <از این روی> * در یافتن آن سپاسگزار است؛ در نیافتن آن <خرسند و شکیا است (=a-bēš / بی دغدغه).

و این (=ش ۹)، همان «فرازترین گونه» در <بحث> * «پارسایانه از جست وجوی فره ی یزدانی» * روی برگاشتن» است.

۱۰. یکی <دیگر> * آن کسی که، از جست وجوی فره ی یزدانی، نه به انگیزه ی تبه کامی، بلکه با گمانی * پارسایانه روی برگاشته است: در یافتن آن سپاسگزار است؛ در نیافتن آن خرسند <توأم با> * ناشکیایی است.

۱۱. یکی، آن کسی که، از جست وجوی فره ی یزدانی، نه به انگیزه ی تبه کامی، بلکه با گمانی * پارسایانه روی برگاشته است: اگر آن را بیابد سپاسگزار نخواهد بود؛ و در نیافتن آن خرسند و شکیا است.

۱۲. یکی، آن کسی که، از جست وجوی فره ی یزدانی، نه به انگیزه ی تبه کامی، بلکه با گمانی * پارسایانه روی برگاشته است: اگر آن را بیابد ناسپاسی پیشه می کند؛ در نیافتن < فره ی یزدانی> * خرسندی <توأم با> * ناشکیایی دارد.

این سه (=شماره های ۱۰، ۱۱، ۱۲)، در <بحث> * «پرهیزگاران روی برگاشتن از

جُست‌وجوئِ فرّه <یِ یزدانی> *، گونه‌های آمیخته <نام دارد> *.(۶)

۱۳. یکی، آن کس که از جُست‌وجوئِ فرّه <یِ یزدانی> * تبه‌کامانه روی‌برگاشته‌است: <از این روی> * اگر آن را بیابد ناسپاسی پیشه‌می‌کند؛ اگر نیابد، هم خرسند و هم ناشکیباست. و این (=ش ۱۳)، همان «بدترین گونه» در <بحث> * «تبه‌خویانه روی‌برگاشتن از جُست‌وجوئِ فرّه <یِ یزدانی> * است.

۱۴. یکی <دیگر> * آن کسی که از جُست‌وجوئِ فرّه <یِ یزدانی> * تبه‌کامانه روی‌برگاشته‌است: اگر آن را بیابد ناسپاسی نشان‌می‌دهد؛ اگر نیابد، خرسند و شکیباست.(۷)

۱۵. یکی، آن کسی که از جُست‌وجوئِ فرّه <یِ یزدانی> * تبه‌کامانه روی‌برگاشته‌است: اگر آن را بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد، خرسند است و نالان (=bēšōmand).

۱۶. یکی، آن کسی که از «جُست‌وجوئِ فرّه <یِ یزدانی> * تبه‌کامانه روی‌برگاشته‌است: اگر بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد خرسند و شکیباست.

این سه (=شماره‌های ۱۴، ۱۵، ۱۶)، در <بحث> * «تبه‌کامانه از جُست‌وجوئِ فرّه <یِ یزدانی> * روی‌برگاشتن»، «گونه‌های آمیخته» <نام دارد> *.

یادداشت‌ها

۱- از سرِ خَرَد (=منطقاً)، آن کسی که پارسایانه و کوشش‌مندانه در جست‌وجوئِ فرّه‌ی یزدانی است، می‌باید زمانِ یافتنِ آن سپاسگزار باشد، ولی اگر آن (=فرّه‌ی یزدانی) را نیافت، ناخرسند از این نیافتن باد. و این، می‌تواند فرازترین گونه‌ی «پارسایانه در جست‌وجوئِ فرّه‌ی یزدانی برآمدن» باشد؛ ولی روشن نیست که نویسنده‌ی این روایت، در این بند (=ش ۱)، با چه سنجه و معیاری خرسندی از دست‌نیافتن به فرّه‌ی یزدانی را برترین گونه می‌شمرد. زیرا فردِ مزدایی معتقد و باورمند، به سبب دست‌نیافتن به فرّه‌ی یزدانی نمی‌تواند خرسند و شکیب باشد.

روی‌هم‌رفته، روندِ بحث و بخش‌بندی آن در این روایت، نشان می‌دهد که نویسنده، یا نویسندگان، باریک‌روشانه، متوجه پی‌آمدهای خَرَدشکیب یا خَرَدناشکیب (=منطقی یا غیر منطقی) بحثِ خود نیستند.

۲- آن گونه که نویسنده شرح می‌دهد، مردم‌زادگان، در پیوند با بحثِ فرّه‌ی یزدانی و گونه‌های آن، شانزده گونه رفتار از خود نشان می‌دهند: از آن میان، هشت تای آن، بحثِ «جُست‌وجوئِ فرّه‌ی یزدانی» است؛ هشت تای آن، بحثِ روی‌برگاشتن از فرّه‌ی یزدانی است. پیداست که نمونه‌ی

۱۳۶. در باره‌ی <شناخت‌نشان مردم‌زادگان>* توانمند و ناتوان <از نظر نیروگان مینوی و گیتیایی>* برابر آموزه‌ی دین‌بھی.

شناخت‌نشانِ توانمندی،^(۱) داشتنِ «نیروی گزینشگری» (= wizīngarīhā / تشخیص)^(۲) برای انجام دادن یا روی برگشتنِ <آگاهانه و آزادکامانه>* از کارهاست. شناخت‌نشانِ ناتوانی (= an-ādānīh)، «نبودِ نیروی گزینش» برای انجام دادن یا روی برگشتنِ <آگاهانه و آزادکامانه>* از کارهاست.^(۳)

در این چارچوب (= wimand)، سخن، تنها می‌تواند <گرد>* چهار دسته (=نوع) کرانمند شود (= parwandišnīg / محصور شود)؛ <چَم و چرای این چهار دسته>* از داوری‌ای (= wizīr / گزارش) که درباره‌ی انواعِ آنی که توانمند <در گزینش>* است و آنی که ناتوان <از گزینش>* است، به آشکاری می‌رسد.^(۴)

۱. دسته‌ی یِکم: توانمند <از قوه‌ی گزینش و، بهره‌مند از نیروگان>* مینوی و گیتیایی است؛ و داوری‌ای <که درباره‌اش می‌شود این است که او:>* مردمی‌زاده‌ی هوشیارِ توانمند (= -armēšt<an>*) از نظرِ همه‌ی اندام‌های ابزارگونه‌ی تن (= ī tan abzār) است.

۲. <دسته‌ی دیگر، توانمند از قوه‌ی گزینش و، بهره‌مند از نیروگان مینوی و بی‌بهره از قوای گیتیایی است: داوری‌ای که درباره‌اش می‌شود این است که او، مردمی‌زاده‌ی هوشیار، ولی کُزاندام (= armēšt / علیل / ترنجیده‌اندام) از نظرِ اندام‌های ابزارگونه‌ی تن است.>^(۵)

۳. یک دسته‌ی دیگر، ناتوان از نظرِ <قوه‌ی گزینش و، بی‌بهره از نیروهای>* مینوی و، توانمند از نظرِ <بهره‌مندی از نیروگان>* گیتیایی است؛ داوری‌ای <که درباره‌اش می‌شود این است که او،>* از نظرِ هوش ناکارآمد است؛ ولی تندرست از نظرِ همه‌ی اندام‌های ابزارگونه‌ی تن است.>^(۶)

این <نمونه، یعنی دسته‌ی سوم،> * تنها برای <تکمیلِ بحثِ چهار دسته از مردم در آرایش زبانی و> * سخن است؛ و در چارچوب <جهانِ دیداری> * نمی‌گنجد؛ زیرا، ناتوان <از نظرِ قوه‌ی گزینش و بی‌بهره از قوای> * مینوی، از نظرِ هوش ناکارآمد است و، <مردمی‌زاده‌ی> * ناکارآمد از نظرِ قوایِ هوشی در جهانِ مادی نمی‌تواند توانمند باشد.

۴. دسته‌ی دیگر، ناتوان از نظرِ <قوه‌ی گزینش و بی‌بهره از نیروگان> * مینوی و گیتیایی است: و داوری‌ای <که درباره‌اش می‌شود این است که او،> * دارنده‌ی هوشِ ناکارآمد و کُزاندام (=ترنجیده‌اندام / معلول) از نظرِ همه‌ی اندام‌های ابزارگونه‌ی تن است.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «توانمندی» را برابرِ «آدانگیه / ādānīgīh» آورده‌ایم؛ و معنایی برابرِ با داشتنِ کامِ آزادانه و آزادکامی و اختیار را از آن فرا اندیشه داشته‌ایم.

۲- «داشتنِ نیرویِ گزینشگری» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «هَستیه ویزینگریها تُوان / hastīh wizīngārīhā tuwān» آورده‌ایم؛ این معنا، در فرزان‌نامه‌ها، با سخنواره‌ی «وجودِ قوه‌ی تشخیص» فراگفته می‌شود.

۳- «نبودِ نیرویِ گزینش» را برابرِ با سخنواره‌ی «نَستیه ئی ویزینگریها تُوان / nēstīh ī wizīngārīhā tuwān» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ در فرزان‌نامه‌ها، این معنا، با سخنواره‌ی «عَدَمِ قوه‌ی تشخیص» فراگفته می‌شود.

۴- پس از این، نویسنده‌ی روایت، به گونه‌ای آرایه‌مند، هر کدام از مردمِ توانمند و ناتوان از نظرِ قوه‌ی گزینش را به دو دسته بخش می‌کند: آن مردمی‌زاده‌ی توانمندی که از نیروگانِ مینوی و گیتیایی، هر دو، بهره‌ور است، و، آن ناتوانی که از قوایِ مینوی و گیتیای هر دو بی‌بهره است؛ و یا، آنی که تنها از یکی از آن دو نیرویِ مینوی یا گیتیای بهره‌مند است.

بر همین پایه، مردمان را به چهار دسته‌ی زیر بخش می‌کند:

۱. توانمند از نظرِ قوه‌ی گزینش و بهره‌مند از دو نیرویِ مینوی و گیتیایی؛
۲. توانمند از نظرِ قوه‌ی گزینش و بهره‌مند از نیرویِ مینوی و بی‌بهره از نیرویِ گیتیایی؛
۳. ناتوان از نظرِ قوه‌ی گزینش و بی‌بهره از نیرویِ مینوی و بهره‌مند از نیرویِ گیتیایی؛
۴. ناتوان از نظرِ قوه‌ی گزینش و بی‌بهره از دو نیرویِ مینوی و گیتیایی.

پس از آن، داوریِ کوتاهانه‌ای را در باره‌ی آنان برمی‌گوید؛ ولی، بدرستی فرایاد می‌آورد که دسته‌ی سوم در جهان یافت نمی‌شود و نمی‌تواند هستی بپذیرد.

۵- بندِ شماره‌ی «دو / ۲» را درونِ پراتزِ گوشه‌دار نوشته‌ایم زیرا در چاپ‌های کنونی دینِ کرد عبارتِ درنظرِ برجای نیست. افزودنِ آن به متنِ پهلوی برابرِ نظرِ موبد سنجانا انجام گرفته است.

فراروندِ سخن به گونه‌ای هست که در سنجش با عبارت‌های پس و پیش بتوان صورتِ خردپذیرِ عبارتِ از دست‌رفته را بازیابی و بازنویسی کرد. با همه‌ی این‌ها، آوانویسی و ترجمه‌ی ما از این عبارتِ از دست‌رفته و بازسازی شده (=بندِ ۲)، اندکی با گزارشِ موبد سنجانا جداسانی دارد.

۶- پس از این، نویسنده نشان می‌دهد که دسته‌ی سوم (=ش ۳)، در جهانِ مادی دیده نمی‌شود؛ بلکه اختصاصِ یک بند به این بحث تنها برایِ فرساختِش (=تکمیلِ) سخن است؛ و نمونه و دسته‌ی سوم در جهانِ دیداری و پدیداری نمی‌تواند هستی بپذیرد.

به دیگر سخن، دسته‌ی سوم، تنها برایِ خالی نبودنِ عریضه نوشته آمده است.



۱۳۷. در این نکته که، <نیروهای> * می‌نوی و
 گیتیایی، از رهگذارِ هم‌نیروی، همچون
 هم‌زمان، در ساختارِ گیتیانه (= gētīgīhā)
 سامان داده شده‌اند؛ و اینکه، ناپسامانی‌شان
 (= wišōbišn)، برآمد از هم‌پاشی (= wiškinišn)
 همان نیروهایِ یکتاگرایانه (= hamīh) است،
 برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

در <جهانِ مادی> * آمیخته <با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن> * سامانیش و کارآیندی
 بُن‌سازه‌های (= bahrān) گیتیانه و می‌توانه، نهاده‌شده بر هم‌پیوندی و پیوستگیِ نیروهایِ یکی با
 دیگری است. (۱)

از این روی، دانایِ پیشین، سَر‌نمون (= rad) پارسایی، <یعنی> * خداایامرزِ آذرباد پسرِ
 زرتشت، که در دینِ <مزدایی> * فرزانه‌ای رازبین (۲) بود، <بحثِ هم‌راستاییِ نیروها و قوایِ
 می‌نوی و گیتیایی در جهانِ مادی را> * برایِ اعلیٰ حضرت شاهنشاه، یزدگرد پسرِ شاهپور
 برشمرده‌اند و، در نگاره‌ای که در زیر پیدا است، (۳) فرانموده‌اند.

<از آموزه و نگاره‌ی یادشده> * پیدا است که، آشفتگی و ناکارآمدیِ آن دو (=مینو و گیتی)
 برآمد از هم‌پاشیِ قوایِ یکی از دیگری است.

از آنجا که مردمی‌زادگان، چکیده‌ی جهان (= gēhān hangirdīgīh) / جهانِ صغیر /
 که جهان) آند، آشکارمی‌شود که برایِ سامان‌یابیِ جانِ <مردمان> * میانِ <نیروهای> *
 گیتیانه و می‌توانه پنج گونه هم‌پیوندی هست: (۴)

۱. یکی، هم‌پیوندی میانِ تنِ گیتیایی و روانِ می‌نوی است.

۲. یکی، هم‌پیوندی میانِ دارایی‌هایِ گیتیایی و کرفته‌هایِ می‌نوی است.

۳. یکی، همپیوندی میانِ آرمِ گیتیایی و کوشایی‌هایِ پارسایانه‌ی مینوی است.

۴. یکی، همپیوندی میانِ پادشاهیِ زمینی و دینِ <آسمانی> * مینوی است.

۵. یکی، همپیوندی میانِ نیکوذهش‌هایِ گیتیایی و دانایی‌هایِ مینوانه است.

و، به سببِ پادشاهیِ نیک‌روش، روانِ کسانِ کوشا در پارسایی شایسته‌ی آرم می‌گردد؛ دارایی‌ها و کرفته‌های‌شان به برترین اندازه می‌رسند؛ تن و روان‌شان بوی خوش <به‌مانه> * (۵) دارد.

از رهگذارِ همپیوندی <نیروهایِ مینوی و گیتیایی، و> * همنیرویِ یکی با دیگری، <قوای> دروج تباهی خواهد گرفت.

و، از رهگذارِ نزاریِ یکی <از دو نیروگانِ مینوانه و گیتیانه> *، تواناییِ <همپیوندی> (?) آسیب می‌بیند و <قوای> شان سر به سستی می‌گذارد (?).

هرگونه <نارسایی در همپیوندیِ یکی از دو نیرو> *، برایِ دیگری ناآرامی (?) <بیار می‌آورد> *؛ از هم‌پاشیِ همراهتایی‌شان (=مینو و گیتی)، <به‌گونه‌ای دوسویه، به توانایی‌هایِ> * هر یکِ شان (?) گزند می‌رساند.

<همنیروی و همراهتاییِ نیروهایِ مینوی با نیروهایِ گیتی> * به‌گونه‌ی زیر است:

۱. ارجمندیِ تنِ گیتیایی بنیادشده بر پارساییِ روانِ مینوی است؛ <همانگونه که> * پارساییِ روانِ مینوی بنیادشده بر ابزارِ تنِ گیتیایی می‌باشد.

۲. برآزشِ دارایی‌هایِ گیتیایی نهاده بر همراهیِ کرفته‌هایِ مینوی است؛ <همانگونه که> * فراهم آوردِ کرفته‌هایِ مینوی بیش از هر چیز برآمدِ دارایی‌هایِ گیتیایی می‌باشد.

۳. شایستگیِ آرمِ گیتیایی برآمدِ کوشایی‌هایِ پارسایانه‌ی مینوی است؛ <همانگونه که> * درخششِ کوشایی‌هایِ پارسایانه‌ی مینوی برآمدِ تب و تابِ آرم‌هایِ گیتیایی می‌باشد.

۴. سامانِشِ پادشاهیِ گیتیایی استوار بر بُنلادهایِ (= fragān / ارکان) دینِ مینوانه است؛ <همانگونه که> * رواجِ دینِ مینوی، بیش از هر چیز، برآمدِ همراه شدنِ با <موهبت> * پادشاهیِ زمینی می‌باشد. (۶)

۵. برآزشِ نیکوذهش‌هایِ گیتیایی استوار بر همراهتاییِ دانایی‌هایِ مینوانه است؛ <همانگونه که> * کارآیندیِ دانایی‌هایِ مینوانه بیش از همه استوار بر نیکوذهش‌هایِ گیتیانه است.

<سستی و نزاری در همراستایی نیروهای مینوی از گیتیایی: >*

۱. از تبه‌خوییِ روانِ مینوی، گناهانِ نابخشودنیِ گیتیایی <سربرمی آورد؛ همانگونه که > *
از مرگِ <اهریمن خواهانه‌ی > * پیکرِ گیتیایی، تگ‌مانی [یا: جداشوندگی (؟)] روانِ مینوی <از
تنِ گیتیایی خواهد بود > *.

۲. به سببِ تهی شدنِ دارایی‌هایِ گیتیایی، دیر افتادنِ کرفه‌هایِ مینوی <سربرمی آورد؛
همانگونه که > * نزاریِ کرفه‌هایِ مینوانه، برآمد از آن خویش کردنِ دارایی‌هایِ ناشایستِ
گیتیایی است.

۳. به سببِ تباهیِ آزمون‌هایِ گیتیانه، کوشایی‌هایِ پارسایانه‌ی مینوی درهم می‌شکند؛
<همانگونه که به سببِ درهم‌شکستنِ کوشایی‌هایِ پارسایانه‌ی مینوی، > * آزمونِ گیتیایی
از دست می‌رود (a-xwēših=).

۴. به سببِ پایان‌گرفتنِ پادشاهیِ <دین‌گرای > * زمینی، دیرافتان (=فراپیشگیری از) رواجِ
دینِ مینوی <سربرمی آورد؛ همانگونه که > * از تباهندگی (؟) دینِ مینوانه، پادشاهیِ زمینی
فرو می‌گسلد (؟).

۵. از واپس‌رانده‌شدنِ نیکودهش‌هایِ گیتیایی، سودِ دانایی‌هایِ مینوانه از میان می‌رود؛
<همانگونه که > * از نابایستمند <دانستن > * داناییِ مینوانه، خوارش‌مردنِ نیکودهش‌هایِ
گیتیایی <بر سر زبان‌ها می‌افتد > *.

آموزه‌ی کتابِ سومِ دینِ کرد، کرده‌ی ۱۳۷^{اُم}، درباره‌ی درهم‌آمیزی، همپیوندی و هم‌نیرویِ نیروگانِ مادی و مینوی، زمانِ فرساختِش گیتی:

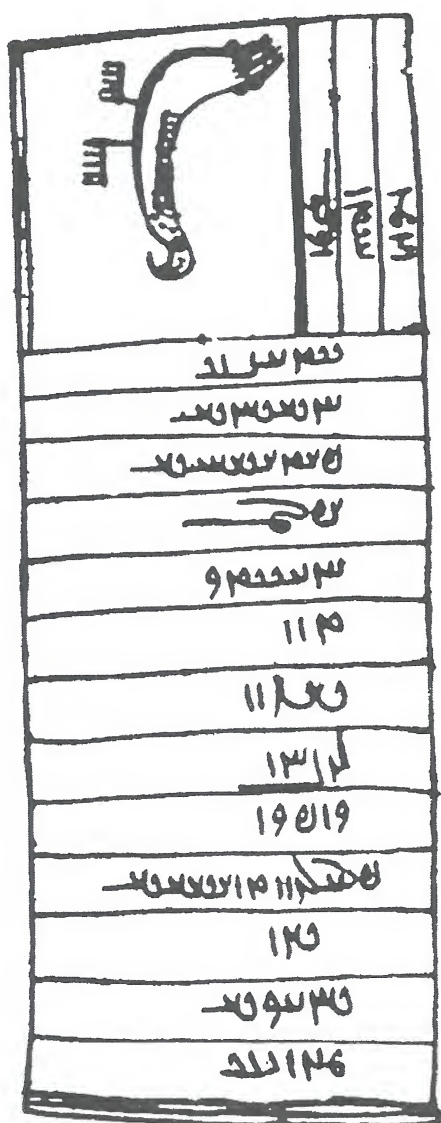
gētīgān nērōg:	نیروگانِ جهانِ مادی:
hu-dahišnīh	۱. نیکوَدَهِشی / تَنَعُم
pādixšāyīh	۲. پادشاهی
āzarm	۳. آَرم
xwāstag	۴. دارایی
gētīg tan	۵. کالبدِ اینِ جهانی (=تنِ مادی)

mēnōgīg nērōg:	نیروگانِ جهانِ مینوی:
ruwān	۵. روان
kirbag	۴. کرفه
frārōn-tuxšāgīh	۳. کوشایی‌هایِ پارسایانه
dēn	۲. دین
dānāgīh	۱. دانایی (=عقلِ اول)

آنگونه که نویسنده‌ی این روایت (=۱۳۷) گوشزد می‌کند، این راز را خدا-بیمارز آذربادِ پسرِ زرتشت، که سرآمدِ پرهیزگاران و فرزندانِ زمانه بود، از راهِ ژرف‌اندیشیِ رازبینانه، آنهم در سکوتیِ گوشه‌گیرانه فراچنگ آورده است و برایِ اعلیٰ حضرت، شاهنشاه، یزدگردِ پسرِ شاهپور فراگفته است.

نگاره‌ی آموزه‌ی کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی ۱۳۷ ام، برابر دستنویس ت ۶۶:

این، همان نگاره‌ای است > که آذرباد خدایامرز با رازبینی دریافتی است: *



ud ēn	Gētīgīg
ast	Hu-dāšnīh
nigārag	pādixšāyīh
	āzarm
	Xwāstag
	Tan
	Gyān
	Ruwān
	Kirbag
	Frārōn-Tuxšāgīh
	Dēn
	Dānāgīh
	Mēnōgīg

یادداشت‌ها

۱- آنچه ما از بندِ آغازینِ این روایت (= ۱۳۷) درمی‌یابیم این است که، آفرینشِ مادی، در بنیادِ خود، چیزی نیست جز همپیوندی و پیوستگیِ سازه‌ها (= bahrān)، سامانِش‌ها و کارآیندی‌های نیروها و قوای گیتیایی و مینوی.

با بهری‌گیری از دیگر آموزه‌های دینِ کرد، دانسته می‌گردد که بُنِ سازه‌های گیتی و مینو، همچون همزمان، هم، پیش از آفرینشِ جهانِ مادی هستی دارند، و هم، سازندگانِ بنیادینِ جهانِ مادی‌اند؛ و نیز در فرساختش جهانِ بازپسین کارگر اند.

خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه نیک می‌داند که، برابر آموزه‌های دینِ کرد، جهانِ بازپسین نیز، در بنیادِ خود، چیزی جز نوشندگیِ دوباره‌ی مینو و گیتی نیست؛ همچنانی که خود آفرینشِ مادیِ فراروندیِ جدا از جهانِ مینوی نیست؛ زیرا جهانِ مادی دنباله‌گیریِ همان جهانِ مینوی است و در واقع همان جهانِ مینوی است که دیدنی و بسودنی شده‌است.

در سرتاسرِ کتابِ سومِ دینِ کرد، ما به نکته‌ای برنخورده‌ایم که نشان دهد آموزگارانِ دینِ مزدایی، جهانِ مادی را پست و کوچک شمرده باشند.

حتی در یکی از آموزه‌های پایانیِ دینِ کرد، سامانِ مادی و گیتیانه، از هم‌ستگان و جهانِ آخرت و فرشگرد و گرودمان و بهشت نیز برتر دانسته شده‌است.

در دستگاهِ اندیشگانیِ فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخِ اشراق، ماده، واپسین‌ترین پایگانِ هستی است و کثیف و غلیظ؛ و به آن نامِ عَسَق می‌دهد؛ در دینِ کرد، سخنواره‌ی «تاریکیه ئی بُن-تاریست / *tārīkīh ī bun-tārist* / تاریکیِ بنیادِ همه‌ی تاریکی‌ها» نه به ماده، که، به اهریمن بازبسته شده‌است. در این روایت، اگر ترجمه و خوانشِ ما پذیرفته گردد، نشانی از این مینویِ اندیشگانی (= برتر نهادنِ ماده) می‌یابیم که ابزارِ گیتیانه در کنارِ قوایِ مینوی، چونان دو جرثومه، در کنارِ هستی، مکنون و نهفته‌اند و جهانِ آخرت، نه با نَهستن و نیست شوندگی و نفیِ ماده، که با بازپیراییِ ای از ماده که برآمدِ زُدایش و طردِ اهریمن و دیوان و دروجان همراه است، دوباره آغاز می‌شود.

چنین گویش و تعبیری از جهان و مردمانِ جهان را در هیچ دین و آیینی نمی‌توان یافت.

۲- «فرزانه‌ای رازبین» را برابرِ «فُرزانگُ ئی تُشت-مینِشُن / *frazānag ī tušt-mēnišn*» آورده‌ایم؛ آرش و معنایِ واژه‌به‌واژه‌ی آن «فرزانه‌یِ اندیشه‌ورزِ خاموش» است؛ یعنی کسی که

خاموشانه و ژرفانه اندرکارِ اندیشه‌ورزی است؛ معنایی بسیار نزدیکی به نهادمان «خلسه» نزد پرورش‌یافتگانِ دبستانِ راز (=عرفا)، و، تعمق و ژرف‌اندیشی زاهدانه و ریاضت‌کشانه در خلوت. آشکار است که نویسنده می‌کوشد معنایی را ژورانه و راژپژوهانه را برساند.

در دین کرد، کتاب‌های هفتم و نهم، دوباره با این سخنواره روبه‌رو می‌شویم؛ نمونه‌را:

DK VII, ch VIII, sen 39 = MD (664.22 - 665.1): guft-š ohrmazd kū awēšān tušt-mēnišn mard waxšišnīh

Λ→ DK IX, ch LVII, sen 27 = MD (917.13): ud ēn-iz ku-š daxšag ī pad ōš ō ōy ī tušt-mēnišn mard

Λ→ DK IX, ch XXXV, sen 17 = MD (851.14): guft-š ohrmazd kū awēšān ī tušt-mēnišn mard

۳- پیچازه‌ی پایگان‌های هستی، از مینو تا گیتی، را در پایانِ همین روایت (۱۳۷)، برابرِ دستنویس نامیده به ت ۶۶ آورده‌ایم.

۴- این مینویِ اندیشگانی (=ایده) یکسره افلاطونی است. در دستگاهِ اندیشگانیِ افلاطونی، برخورداریِ جهانِ محسوس از جهانِ مینوی، « $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\sigma$ / مشارکت / هم‌انبازی» نام دارد. افلاطون به گونه‌ای گسترده و دستگاه‌مند، در رساله‌ی «فایدون» به سخنِ درنظر پرداخته است.

در این روایت، آموزه‌ی افلاطونی « $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\sigma$ / مشارکت / هم‌انبازی» تا نهادِ آدمی دنباله‌گیری می‌شود. از آنجا که مردمیانِ جهانِ صغیر اند، پس، « $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\sigma$ / مشارکت / هم‌انبازی» درباره‌ی تن و جانِ مردمی‌زادگان نیز راست باشد.

پس از این، نویسنده‌ی روایت، در پنج بند، گام‌به‌گام، « $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\sigma$ / مشارکت / هم‌انبازی» بُن‌سازه‌های مینوانه و گیتیانه را برمی‌شمرد.

۵- بویِ خوشِ تن و جانِ برآمده از ایزد بهمن است؛ گندناکیِ تن و جان دررسیده از دیوِ اکومن است. معنایِ پیشگفته در آموزه‌های دین کرد پی‌درپی نوشته می‌آید و گوش‌زد می‌شود.

شرح و ترجمه‌ی ما از این عبارت، در پیوند با چنین آموزه‌ای از دین کرد است.

۶- «همراه شدنِ با <موهبت> * پادشاهیِ زمینی» را سرتاسر برابرِ سخنواره‌ی پهلوی

«گتینگ پادِیخْشائیه پِئوشت-ئویشیه / gētīg pādixšayīh paywat-awištīh» آورده‌ایم.
 برابرِ آن دستگاهِ اندیشگانی، که نویسندگانِ دینِ کرد خواهانِ برشناساندنِ آنند، فروپاشیِ پی‌درپیِ
 دولت و جابه‌جاییِ سلسله‌ی شاهی، پاددَه‌شی (=نقمتی) اهریمنِ خواهانه است و، استواری،
 پیوستگی و دیرندیِ حکومت‌ها نیکودَه‌شی (=نعمتی) اهورایی می‌باشد.
 سخنواره‌ی در نظر نیز ناظر به همین معناست.



۱۳۸. درباره‌ی تخمه (=اصل) و گستره‌ی

<دو نیرویِ* نکویی و بدی؛ و، درباره‌ی بُنِ

زمینی‌ای که همه‌ی کرفه‌ها و گناهان >از

رهگذارِ آن بُنِ زمینی، هر کدام جدا جدا>*

به آن (=خاستگاهِ مینوی و یثربیِ خود)

پیوند می‌خورد، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

تخمه‌ی هر نکویی، هر آن <گوهر>ی است که پیشین‌بنیاد و نکوتر از هر نکویی است؛
<یعنی:>* سَپندارمِئویِ نیکو کامه: اورمزد جهان‌آفرین.

گستره‌ی (=wimand / تعریف) نکویی، هر آن <نکویی>ی است که به خویشتنِ خویش،
برایِ همگان سودمند است: <یعنی برای>* تک‌تکِ کنش‌ورزی‌هایِ گیتیانه و، تک‌تکِ
<کنش‌های>* مینوی؛ <به گونه‌ای که>* زیانِ <احتمالی> آتش از زادونهادیِ برونی
(=az bē xwad) فرامی‌رسد.

پاذ تخمه‌ی هر بدی، هر آن <گوهر>ی است که پیشین‌بنیاد و بدتر از هر بدی است؛
<یعنی:>* زَداژمِئویِ بد کامه: اهریمنِ تباهنده (=خستنده).

گستره‌ی بدی، هر آن <بدی>ی است که به خویشتنِ خویش، برایِ همگان زیانبار است؛
<زیانبار برای>* تک‌تکِ <کنش‌ورزی‌های>* مینو و گیتی؛ <به گونه‌ای که هر آن>*
سودی که از او فرارسد، از زادونهادیِ برونی خواهد بود.

همه‌ی کرفه‌هایی که به آن (=خاستگاهِ مینویِ خود) پیوند دارند، <این پیوند از رهگذارِ>* بُنِ
زمینی <— آن نیرویِ مینوی، یعنی>* از رهگذارِ خِرَد است؛ <به گونه‌ای که خِرَد، هر
پیوند خورده با خِرَد را>* تا بالاترین مرزِ توانِ پارسا می‌گرداند (=frārōnēd /
نیکو می‌گرداند)؛ و با آن <پارسایی>* همه‌ی کنش‌هایِ نیکو به کام <— نیکوی
سَپندارمِینو>* دست می‌یابند.

همه‌ی گناهانی که به آن (=خاستگاهِ مینوی بُنِ بدی) پیوند دارند، <این پیوند از رهگذارِ >* بُنِ زمینی > آن نیروی مینوی، یعنی <* از رهگذارِ کامه‌پرستی است؛ > به گونه‌ای که کامه‌پرستی، هر آن پیوندخورده با خود را <* تا بالاترین مرزِ توانِ تبه‌کام می‌گرداند؛ و با آن > تبه‌کامی، <* همه‌ی کنش‌هایِ بُدْ به کام > بِدْ زداُمینو <* پیوند می‌یابند.

<آن دسته >* از کیشداران که <که اعتقادِ ناراستِ زیر، یعنی: >*

«بدی نیز برخاسته از کام و فرمانِ ایزد است» <باوری بنیادین از >* کیش ایشان است،

<کارشان بدانجا می‌کشد که درباره‌ی ایزد، در جایگاهِ بُنِ بدی و نیکی، بگویند: >*

«ایزد، بدتر از همه‌ی بدی‌هاست و برایِ آفریدگانِ خود خواهانِ زیان است».

]] <دسته‌ای دیگر از کیشداران، که اعتقادِ ناراستِ زیر، یعنی: >*

«ایزد دارایِ اراده (= kām / خواست و کام) نیست»، ^(۱) <باوری از >* کیش ایشان است،

<نمی‌دانند >* اگر اراده (=خواست و کام) نباشد، آنی را که به جایِ ایزد انگاشته‌اند تهی از دانش

<نیز نمایانده‌اند؛ پی‌آمدِ اعتقاداتِ این دسته از کیشداران — که ایزد را >* بی‌اراده انگاشته‌اند —

نسبت‌دادنِ پاژفروزیِ ناهشیواری (= stardīh / گيجی و بی‌خویشتنی) به ایزد است؛

کیشداران > نامبرده، با این باورِ نادرست، ارجِ یزدانی را <* از او برمی‌گیرند]]. ^(۲)

یادداشت‌ها

۱- برای ما دانسته نیست که کدام دسته از کیشداران ایزد را نادارِ اراده شناسانده‌اند. شاید نظرگاهِ نویسنده، که در این گفتار به آن می‌پردازد، تنسیقِ نادرستی از دیدگاه‌های «جبریون» است.

۲- بحثِ باهم‌آیی «کام / اراده» و «دانش» و «نیرو» را نویسندگانِ دین‌کرد، بسانِ گسترده، در کرده‌ی ۱۴۷ به زیرِ اندرِ سخن برده‌اند. نویسنده‌ی روایتِ ۱۴۷ به این جُستارِ خداشناسانه (= کلامی / تئولوژیکال) می‌پردازد که از بنیاد، سه مؤلفه‌ی «دانش» و «کام» و «نیرو» جدایی‌ناپذیر اند (= غیرِ مفارق‌اند). و نتیجه می‌گیرد هر هستومند یا هستی‌داری، به هر اندازه‌ای که یکی از آن سه مؤلفه را دارا باشد، بی‌درنگ و به گونه‌ای نهادی و زادی، به همان اندازه دارایِ دیگرِ مؤلفه‌ها خواهد بود. نویسنده‌ی این روایت (۱۳۸) نیز در بندِ پایانیِ روایت به همین چَم‌گویی (= برهان) روی‌کرده‌است. او، البته برایِ دریافت و خوانشِ ما، به دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که ایزد را تهی از اراده نمایانده‌اند؛ و آنان را متهم می‌کند که با این فراگوییِ نادرست، ایزد را تهی از دانش نیز نمایانده‌اند. اما، نکته‌ای در بندِ پایانیِ این روایت برایِ ما شایانِ رویکرد است؛ و آن این است که فراروندِ سخن، در بندِ پایانیِ این روایت، که به نقدِ باورهایِ دسته‌ی دیگری از کیشداران، در زمینه‌ی «بی‌ارادگیِ خداوند» می‌پردازد، با درونه‌ی سرنامه و نوشتارِ روایتِ کنونی (۱۳۸) همخوانی و هماهنگی ندارد؛ بیش‌تر احتمال می‌دهیم بندِ پایانیِ این روایت (۱۳۸)، پاره‌نوشتاریِ کاسته و برجا مانده از روایتی دیگر و ازدست‌رفته باشد.

بخشِ پایانی و به گمانِ ما بی‌ربطِ با روایتِ کنونی را درونِ دو قلاب نهاده‌ایم.



۱۳۹. در باره‌ی سرنمونِ برین (= naryōsang /

ایزدِ تخمه‌های) تخمه‌هایِ مردمان،

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.^(۱)

تخمه‌یِ مردمان، در <زینَه‌یِ> * آمیختگی <جهان با آلودگیِ اهریمن،> * سه گونه است:
۱-فرازین ۲-میانین ۳-فرودین.

هر آن تخمه‌یِ فرازین از هر آن تخمه‌یِ میانین و فرودین، و، هر آن تخمه‌یِ میانین از هر آن تخمه‌یِ فرودین برتر است؛ و، هر آن تخمه‌یِ فرودین (= nidom) از هر آن تخمه‌یِ فرازین و میانین فروپایه‌تر است.

باورِ ژرفانه به به‌دینی یا بددینی، بیش از هر چیز برخاسته از سرنمونه <یِ جهانِ برین> * آنان (=تخمه‌هایِ سه‌گانه) می‌باشد.

به گونه‌ای که، در باورِ ژرفانه به دینِ بهی، فراگسترانه، تخمه‌هایِ فرودین، از نظرِ چونی (=کیفیت)، سوییِ چونیِ تخمه‌هایِ میانین بر فراز می‌روند؛ <و این یعنی: فرازگرفتن> * «زوئی‌شیگ» (=سرنمونه‌یِ فرودینِ تخمه‌ها)^(۲) رو سوییِ «زندیگ» (=سرنمونه‌یِ میانینِ تخمه‌ها)؛ و، تخمه‌هایِ میانین، از نظرِ چونی (=کیفیت)، سوییِ چونیِ تخمه‌هایِ فرازین بر فراز می‌روند؛ <و این یعنی:> * فرازرویِ «زندیگ» [یا: غندیگ / سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ میانین] سوییِ «وی‌دَن‌گیگ» (=سرنمونه‌یِ برینِ تخمه‌هایِ فرازین / مینو-دیسسه‌هایِ مینوی / مُثِلِ عَالَمِ مُمَثِّل).^(۳) و، تخمه‌هایِ فرازین، همانسته‌هایِ <زمینی> * ایزدان در زمانه‌اند؛ که، زادونهاد (= xwad «وی‌دَن‌گیگ» اند [یا: خود، همان وی‌دَن‌گیگ <درزمین> * اند].

و، در باورِ ژرفانه به بددینی، به سانِ فراگیر، تخمه‌هایِ فرازین، از نظرِ چونی، سوییِ چونیِ تخمه‌هایِ میانین فرود می‌گیرند؛ و این یعنی: فرودِ «وی‌دَن‌گیگ» (=سرنمونه‌یِ برینِ تخمه‌هایِ فرازین) سوییِ «غندیگ / زندیگ» (=سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ میانین)؛ و، تخمه‌هایِ میانین، از نظرِ چونی، سوییِ چونیِ تخمه‌هایِ فرودین نشیب می‌گیرند (= abāzīhēnd / سقوط می‌کنند)؛ <و این یعنی: فرودگیری> * «غندیگ / زندیگ» (=سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ میانین) سوییِ «زوئی‌شیگ» (=سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ فرودین).

تخمه‌هایِ فرودین، همانسته‌هایِ <زمینی> * دیوان و دروجان در زمانه‌اند؛ که، زادونهادِ «زوئی‌شیگ» (=سرنمونه‌ی تخمه‌هایِ فرودین) آند [یا: خود، همان «زوئی‌شیگ» <درزمین> * آند]. (۴)

یادداشت‌ها

۱- «سرنمونه‌ی برین» را برابرِ واژه و نگارشی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «نَؤِوسَنگُ / naryōsang خوانده‌ایم. گمان و بازشناختِ ما این است که نویسنده‌ی روایت (=۱۳۹) به بحثِ مینو-دیسه / مَثَلِ اَعْلایِ سه‌گونه‌ی فرازین و میانین و فرودینِ تخمه‌ی مردمان نظر دارد.

در بُن‌دَهِش، ایزد نریوسنگ، یازدهمین آفریده‌ی ایزدی پس از ایزدِ بهمن است.

az amahraspandān, pas az way ī dirand-xwadāy, nazdist wahman frāz-brēhēnīd; yāzdahom, naryōsang.

در جایی دیگر از بُن‌دَهِش، نریوسنگ و آذر و سروش و بهرام برای یاریِ سومین از مینویان،

یعنی اردیبهشت، آفریده شده است:

u-š dād ō ayyārīh <ud> ham-kārīh, ādūr, srōš ud warahrām <ud> naryōsang pad ān čim

پس از این، نویسنده‌ی بُن‌دَهِش به یادکردِ خویشکاری‌هایِ ایزدانِ پیش‌گفته می‌پردازد؛ ولی، نوشتارِ پهلویِ بُن‌دَهِش، در دستنویس‌هایِ کنونی‌اش (ص ۳۵ از دستنویس ت ۲)، درباره‌ی خویشکاریِ نریوسنگ خاموش است؛ گمانِ ما این است که عبارتِ بازسته به نریوسنگ، در بُن‌دَهِش، دچارِ افتادگی و آسیب‌دیدگی شده است.

در بخشی دیگر از بُن‌دَهِش، ایزدِ نریوسنگ، پاسبانِ دو بهره از تخمه‌ی کیومرث، در جایگاهِ

نخستینِ مردمیان، است؛

ka gayōmart andar widirišnīh tōhm bē-dād; ān tōhm pad rōšnīh xwaršēd bē-pālūd-hēnd; u-š dō bahr naryōsang nigāh-dāšt; bahr-ē spandarmad padīrift.

yazd naryōsang payyāg yazdān, kū: bē hamāg paytām ōy frēstēd
Λ→ بُن‌دَهِش — ت ۲، ۱۷۷، (۸):

tōhmag kayān rāy gōwēd kū: ān bē-abzāyēd čiyōn gōwēd kū ōy
tōhmag ī kayān az paywand bayān xwānēd; naryōsang frāy-dādārīh ī
gēhēn, kū pad ayyārīh ōy ī ān kayān ud yalān frāy-dādārīh ī
rāyēnīdārīh ī ōy gēhān kard.

برابر گزارش بُن‌دهش، هر بار که تخمه‌ی «زرتشت» به زمین می‌افتد، ایزد نریوسنگ آن تخمه را
نگه‌بانی می‌کند؛ نک:

har jār ān tōhmag ō zamīg šūd, naryōsang
yazd rōšnīh ud zōr ī ān tōhm padīrift ud pad nīgāh-dārišnīh ō anāhīd
yazd abēspārd.

در کتابِ هفتم دین‌کرد، کرده‌ی یکم، بند ۲۹ نیز از رسالتِ «نریوسنگ» در جابه‌جاییِ تخمه‌های
نیکو سخن می‌رود؛ نک:

DK VII, ch 1, sen 29 = MD (596.19-20): ud mad andar ham
<zamānag> ō wīhēz ī frēdōn, ērēj <n>āf, raft abāg nar<yō>sang
yazd ō manūšcihr; u-š purr-rawišnīh būd ī ērējān tōhmag.

در وندیداد، فرگرد بیست و دوم، در بندهایِ هفتم و سیزدهم، اورمزد جهان‌آفرین از نریوسنگ
می‌خواهد که به سرایِ آریمَن رود و پیامِ اورمزد را به وی برساند.

معنایِ پیشگفته، در گزارشِ پهلویِ وندیداد، با فروزه‌ی «هَنجَمَنیگ» فراگفته می‌شود.

(u-š) (ō) naryōsang guft kē dādār ohrmazd kū: naryōsang!
hanjāmanīg! az ēdar (ō ānōh) andar mān ērmān (u-š) ēn (gōwišn)
gōwē.

برابر آموزه‌هایِ دین‌کرد، مردم، به‌ترینِ آفریدگان اند؛ در میانِ مردمان، شاهان، نژاده‌ترین
مردمان اند؛ و تخمه‌یِ شاهانِ نیکِ اورمزدپسند ریشه در نریوسنگ دارد.

اوشیدری، در دانشنامه‌یِ مَزْدَیَسَنّا، بنا به معنیِ سنتیِ نریوسنگ می‌نویسد:

نریوسنگ، آتشی است که در ناف یا به عبارتِ دیگر در پشت و سلبِ شهریار تمرکز دارد.

۲- در کتابِ هفتم دین‌کرد، کرده‌ی دوم، بند سوم دوباره با این واژه و نگارش روبه‌رو می‌شویم؛ نک:

→ DK VII, ch II, sen 3 = MD (601.11-12).

۳- «مینو-دیسه‌های مینوی / مُثَلِ عَالَمِ مُمَثَّل» را برابرگزینی‌ای سزاوار برای دانشواژه‌ی «وئ دَن گِیگ» می‌دانیم.

— فرزندانِ سده‌های میانه، با این سخنواره (=مینو-دیسه‌های مینوی) زیر نامِ «مُثَلِ عَالَمِ مُمَثَّل» آشنایی دارند.

«مُثَلِ عَالَمِ مُمَثَّل / الگوی خود ایده‌ها» را نخستین بار، ارسطو، آنهم با نیشخند، هنگام خُرده‌گیری بر دستگاه اندیشگانی مینوگروانه‌ی (=idealistic) افلاطون به کار برده‌است؛ ولی، سپس ترها، خدا-شیدایانِ سده‌های میانه، این سخنواره و بحث آن را بسی جدی‌نگریستند و بر بنیاد آن، بحث‌های درازآهنگی بر پا کردند. نقد نیشخندآلود ارسطو از این بحث (=مُثَلِ عَالَمِ مُمَثَّل / الگوی خود ایده‌ها)، در فرزان‌نامه‌ی گران‌ارجِ وی، «متاگیتیک / متافیزیک» بازتاب یافته است: «الگوها باید نه تنها الگوهای اشیاء محسوس، بلکه الگوی خود ایده‌ها نیز باشند؛ یعنی به عنوانِ جنسی برای انواعِ جنس، و در این صورت، شیء واحد هم الگو خواهد بود و هم تصویرِ آن الگو».

(ارسطو، متافیزیک، کتاب سیزدهم / مُو، فصل پنجم، ص ۵۱۵).

۴- نویسنده‌ی این روایت، سرمونه‌های جهانِ برینِ تخمه‌های مردمان را با سه دانشواژه‌ی زیر نشان داده است.

سرمونه‌های تخمه‌ی مردمان در جهانِ برین:

1. waydangīg (=pahlom);
2. γandīg (=mayānag);
3. zōišīg (=nidom).



۱۴۰. در باره‌ی <گونه‌های> * یگانه‌شدن و جدایی گرفتن، برابر آموزه‌ی دین بهی.

یگانه‌شدن (=hamīh / یگانستی) و جدایی گرفتن (=jūdāgīh / جدایستی)، گونه‌های

بسیار دارد:

۱. یک <گونه‌ی آن> * در میان مردمان است؛ <برای نمونه> * یگانه‌شدن با ایرانیان به انگیزه‌ی خیم <وخوی> * ایرانی‌شان و، جدایی گرفتن از آنیران به انگیزه‌ی خیم <وخوی> * آنیرانی‌شان است.

۲. یک <گونه‌ی دیگر> * در میان ایرانیان است؛ <برای نمونه> * یگانه‌شدن با به‌دینان به انگیزه‌ی داد <وآیین> * به‌دینانه‌شان و، جدایی گرفتن از بددینان به انگیزه‌ی داد <وآیین> * بددینانه‌شان است.

۳. یک <گونه‌ی دیگر> * در میان به‌دینان است؛ <برای نمونه> * یگانه‌شدن با نیکان‌شان به انگیزه‌ی دهشانه دادن و یزش کردن‌شان و، جدایی گرفتن از بدان‌شان (=بدان به‌دینان) به انگیزه‌ی بی‌گانگی‌شان با دهشانه و یزش است.

۴. یک <گونه‌ی دیگر> * که سرآمد این هر سه (=یگانگی و جدایی گرفتن پیش‌گفته) است؛ <برای نمونه> * یگانه‌شدن با یزدان به انگیزه‌ی همان یزش و دهش است و، جدایی گرفتن از دیوان به انگیزه‌ی بی‌گانگی‌شان با یزش و دهش است.^(۱)

یادداشت‌ها

در میانِ مردمان می‌باید با ایرانیان یگانگی جست؛

در میان به‌دینان با به‌ترین‌شان، یعنی با آنانی که در کار یَزش و دَهِش‌اند؛

جای آن است چند پرسش را در میانه نهیم:

زمانِ نگارش و تدوین این روایت آیا زمانِ سروری و حاکمیت به‌دینی بوده است؟

یعنی آیا دین مزدایی دین بیشینه‌ی مردم ایران بوده است؟ یا،

آیا به دینی در کار نشیب گرفتن به اقلیتی دینی بوده است؟

زمانِ تدوین این روایت، آیا به‌دینی تنها یکی از جریان‌های باوربنیاد میانِ ایرانیان بوده است؟

به دیگر سخن، بزرگانِ دین، درودرویی با چه جریانی نیازمند چنین مرزبندی‌هایی شده‌اند؟

آیا بزرگانِ دین، در رودرویِ با مسیحیتِ روزبه‌روز گسترنده، نیازمندِ چنینِ مرزبند‌هایی

بوده‌اند؟

آیا با منافقین زمانِ خود، یعنی مانی‌گرایان روبه‌رو بوده‌اند؟

یا تازش اهریمن خواهانه‌ی دیگری در نظر است؟

تازش اهریمن خواهانه‌ای از آن گونه، که نویسندگانِ نامه‌های پهلوی هیچگاه سرراستانه نامی از

آن نمی‌برند.



۱۴۱. در باره‌ی دو هنرِ <اخلاقی> * والا که

زیر- <مجموعه‌ی> * خرد آند، و دو آهوی

<اخلاقی> * پست که زیر- <مجموعه‌ی> *

کامه پرستی آند، برابر آموزه‌ی دین بهی.

برابر آموزایش دین، دو هنرِ <اخلاقی> * والا‌ی زیر- <مجموعه‌ی> * خرد، رادمردی (=بخشندگی) و آشتی خواهی است؛ زادونهاد (= xwadīh / جوهر) هر یک از این دو با دیگری است که درست گردانیده می‌شود:

<زادونهاد> * رادمردی (=بخشندگی) از رهگذارِ آشتی خواهی با مردِ پارسا، <که آنچه را بایسته است به دوستی و> * به سزاواری به او می‌دهد، درست گردانیده می‌شود؛ و <زادونهاد> * آشتی خواهی، از راه بخششِ دوستانه بر (=در حق) نیکان است که درست گردانیده می‌شود؛ <بخشاینده‌ی دوستانه> * که هم‌ارزِ آشتی خواهی است.

دو آهویِ <اخلاقی> * پستِ زیر- <مجموعه‌ی> * کامه پرستی، زُفتی (= penīh / خست) و ناآشتی است؛ و اینکه زادونهاد (=جوهر) هر یک از این دو (=زُفتی و ناآشتی) نیز با دیگری است که به پستی کشانده می‌شود(؟):

<زادونهاد> * زُفتی در ناآشتی (=دشمنی) با مردِ پارسا، آنهم از سرِ توانایی آن چه راکه <آن مردِ پارسا> * از او درخواست می‌کند (= zāyēd / تقاضا می‌کند) به او ندهند، <به زُفتی بیش‌تری کشانده می‌شود> * (۱) و، <زادونهاد> * ناآشتی، از راه زُفتی در حقِ کسی که از نظرِ آشتی خواهی و دِه‌شانه‌دادن، نیک ارزانیِ آشتی خواهی است، <به‌کینه‌کشی و ناآشتی بیش‌تری کشیده می‌شود> (۲). (۴).

یادداشت‌ها

۱- یعنی: ناآشتی و کینه‌کشی به زُفتی دامن می‌زند.

۲- یعنی: زُفتی و ناآشتی بر یکدیگر کارنشان و کارآیندیِ دوسویه دارند؛ و افزایشِ یکی به گسترشِ دیگری دامن می‌زند.



پیشکش به استاد: دکتر میرجلال‌الدین کزازی.

<بحثِ تأصلِ ظلمت: >*

۱۴۲. درباره‌ی <هستیِ راستینِ گوهرِ>*

روشنایی و، <هستیِ راستینِ گوهرِ>*

تاریکی، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

روشنایی و تاریکی <گوهرین> * — که با هستیشِ گرمی و سردی، <با هستیشِ> *
نموری و خشکی، و، دیگر <هستنده‌های> * جداگوهری که از اینان <سرچشمه می‌گیرند> *
همراه‌اند — چونی‌های (=کیفیاتِ) زیرینِ بنیادِ ویژسته‌ای هستند که: <بنیاد> * هستندگیِ مادیِ
<هر آن ماده‌ی> * روشن و تاریک و گرم و سرد و نمور و خشک اند: <آن دو، بُنِ بُنان> *
هستیشِ مادیِ روشن‌ترینِ روشنان، <بُنِ بُنان> * هستیشِ مادیِ تاریک‌ترینِ تاریکان، گرم‌ترینِ
گرم‌ترینان، نمورترینِ نموران، سردترینِ سردها و، خشک‌ترینِ خشک‌هایند.
<از این روی،> * نمی‌شاید دو <گوهر> * سرشتینِ باهمانه‌ی همستیزنده، از یک هستنده
هستی‌گرفته باشد (=budan).

ولی، شدنی است که بسیاری <هستنده‌های> * جداسان <از نظر> * «گونه» — که
<ضمناً> * همستیزنده نیز نمی‌باشند — از یک هستنده هستی برگرفته باشند. (۱)
چونان: <هستنده‌های جداسان> * گرمی و روشنایی و نموری، که از هستیشِ <بنیادین> *
«روشن» <هستی‌گرفته‌اند؛ ولی همستیزنده نمی‌باشند. (۲)

و، چونان هستی‌پذیری <هر آن خوشبویی و پاکی و زیبایی و دیگر تخمه‌ها و نژادهای نیک

(hu-naftagīh / ناف‌های نیک).

<و همچون، هستی‌پذیری گوهر> * تاریکی و سردی و خشکی <برآمده از بُن> *
هستندگی تاریکی و، همه‌ی دیگر گندیدگی‌ها و ریمنی‌ها و بزه‌آیینی‌ها و دیگر پادُتخمه‌ها و
پادُزاده‌های بد (= پادُسازه / ناف‌های بد و اهریمنی).

<در زمانه‌ی آمیختگی هستی با آلودگی اهریمن،> * همستیزنده دو <گونه> * است:
۱. یکی، همستیزنده‌های سرشتین (= cihriḡ / طبعی / جوهری)، ۲. دیگری، همستیزنده‌هایی که
از بیرون فرامی‌رسند (= abar-rasišnīg / عَرَضی).

چنانکه در بسیاری از نیروگانِ جدائن — که همستیزنده نیز نمی‌باشند؛ <چونان> * کارزارها،
پیوستگی‌ها و گسستگی‌های میانِ مردمان و دیگر هستنده‌های مادی گیتیانه — در زمانه‌ی
آمیختگی <با تازیش آلوده‌کننده‌ی اهریمن> * در یک کالبدِ مادی (= pad ēk stī) دیده می‌شود.

همچنانی که آشکار است، پابرجایی کم‌ترین درنگ <زمانی هستندگان از> * یک «گونه»
(= ēk ēwēnag / هستندگان از یک نوع)، بازبسته‌ی محصور شدنِ باهمانه‌ی^(۳) <آن
هستندگانِ همگونه> * در ساختاری یگتانه (= مُنفرد) است.^(۴)

همان گونه که، <از زبان> * خدایامرز آذرفَرَنْ بُغِ پسرِ فرّخزاد،^(۵) که پیشوایِ بددینان بود و از
کهن‌آموزگاران، در دینِ کرد — برگرفته از «کرده‌ی آموزائش / بابِ تعلیم / dar ī hammōg»،
نوشته‌شده در <کتابِ پُرآوازه‌ی> * «آیین‌نامه / ēwēn nāmag» — بازنویسی شده‌است، و
<ما> * در این کارنامه (= کتابِ سومِ دینِ کرد) آورد <یم(؟)> * و پیوست کرد <یم> *؛ که
<پاسخی> * است به <دسته‌ای از> * کیشداران در بحثِ (= saxwan) <هستی داشتن یا
نداشتنِ گوهر> * تاریکی؛ که <این دسته از کیشداران مدعی‌اند: «تاریکی،> * یعنی (= ast)
نیستیِ روشنایی».

<کنون، پاسخِ آذرفَرَنْ بُغِ به کیشدارانِ نامبرده> *

آن <گوهر> * تاریکی <که در باره‌ی آن بحث می‌شود، برابر با> * نیستیِ روشنایی
نیست؛ بلکه: آنجا که روشنایی‌ای فروزنده است، <گوهر> * تاریکی به‌پس‌رانده‌شده‌است؛ به
همان گونه: آنجا که تاریکی <فراآمده و> * آزار می‌رساند^(۶)، روشنایی یافت نمی‌شود.

این امر (čiš=)، نمی تواند سربه سر، <به معنی> * نیستی هر دو باشد؛ بلکه <تنها به معنی هستی داشتن> * هستی هر دو <گوهر روشنایی و تاریکی> * است؛ <و این نکته در آموزه های دین> * پیداست [یا: <این سخن، از مشاهدات بیرونی نیز> * پیداست].

به همان گونه، از میان رای و روش های (= rāyēniš / انتظام / قانون) <حاکم بر> * نیروهای همستیزنده این است که، دو <گوهر همستیزنده جداسان روشنایی و تاریکی> * در یک جای (= pad ēk gyāg / وحدت مکان)^(۷) یافت نشوند (= جای نگیرند)؛ بلکه <دادوآیین گیتی این است که> * همیشه، یکی با <نیروی> * دیگری به پس رانده شود؛ و دیگری نیز با <نیروی آن یکی> * دوررانده شود. <و نیز، از دادوآیین های دو همستیزنده در گیتی یکی این است که: یک همستیزنده> * نمی تواند از <سامان کنونی خود> * برون شود (= wišāyīšnīg / بندبند شود) و در <سامان همستیزنده> * دیگری <دوباره> * سرهم شود (= bandišnīg؟)؛ برای نمونه، <شدنی نیست> * که <ماده> * گرمی به <ماده> * سردی <ترادیسیده شود>؛ و، ماده> * نموری به <ماده> * خشکی <بدل شود. این معنا همان آموزه ای ما مزداییان در این باره است> *.

اگر بناست (= ēd rāy ka) بگوئیم: «یکی <از همستیزنده ها> * با <نیروی> * دیگری به پس رانده و، دیگری، <با نیروی آن یکی> * دوررانده می شود»، نمی سزد که بگوئیم: (= nē.....sazēd) «سردی <یعنی> * نیستی گرمی؛ زیرا بسا بگوئیم که> * گرمی <یعنی> * نبود سردی؛ و، نموری <یعنی> * نبود خشکی؛ خشکی <یعنی> * نبود نموری؛ زیرا در این سامان، پس از این، هیچ یک از اینان <دیگر نباید در گیتی> * یافت شوند و هیچ گونه کارنشانی (= kār / اثر) از آنان پیدا نخواهد شد.^(۸)

از آنجا که چیزهای (= xīrān / اعیان / برابر ایستاهای) جهان، همگی، «درگیر ستیزش های دوررانده» اند،^(۹) پس، <به پیروی از ادعای ناراست این دسته از کیشداران> * درباره ی همه <ی برابر ایستاهای جهان> * می سزد که بگوئیم: «<بنیاد هستی راستین چیزها> * نیستی است».

این را نیز <در نظر آوریم> * که: هر آنچه را که نیست (= یعنی بنیانش بر نیستی است)، نمی تواند آغازی (= fradōm؟ / بنیادی؟) برای یافت شدن (= windihīdan) و چارچوب بندی (= wimandihīdan / تعین) باشد.^(۱۰)

<گوهر> * روشنایی و تاریکی، هر دو، هم یافت شدنی اند (=قابلِ تَحْيُز) و هم کرانمند شونده (=قابلِ تَعْيُن).

<افزون بر بحث بالا> * درباره‌ی <ماده‌ی> * تاریکی <باید بیافزایم> * هرگاه از <زور> * روشنایی پس زده نشود، یافت خواهد شد؛ به همین گونه، هرگاه <ماده‌ی> * سردی نیز از <زور> * گرمی واپس رانده نشود، <آن نیز یافت خواهد شد> دادوآیین * دیگر <بن‌ماده‌های> * همستیزنده <ی گیتیایی نیز چنین است> *. (۱۱)

شناسه‌ی روشنایی <این است> * گشاینده‌ی <قوه‌ی> * بینایی؛ و، شناسه‌ی تاریکی <این است> * بستنده‌ی <قوه‌ی> * بینایی.

به همین گونه، سخن گفتن از کار نشان هر آنی که هستی ندارد بیهوده گویی است؛ همان گونه که، نمی‌شاید در باره‌ی «کرانمندشدگی» (=تَعْيُن) آن چیزی که هستی ندارد سخن بگوییم.

و اگر <گوهر> * تاریکی هستی ندارد، این نیز خواهد بود که <بودوباش سویه‌ی> * و اگر ایشان در سنجش با <سویه‌ی> * راست‌شان همان اندازه بی‌معنی است که <مدعی می‌شوند> * «تاریکی یعنی نیستی روشنایی». زیرا، این ادعا (=ewāz / آواز) را دارند که بخواهند بر چیزی که هستی ندارد نامی نهند. و نمی‌سزد برای چیزی که هستی ندارد نامی نهاد.

دین مزدایی، <در این باره، ما را اینگونه> آگاهی می‌دهد:

«روشنایی و تاریکی، هر دو، دو هستی یافت شدنی و چارچوب‌پذیر اند؛ و هم <از یکدیگر، از نظر آفرینشی> * جدا‌بنی دارند».

یادداشت‌ها

۱- آشکار است که نویسنده‌ی این روایت، از باهم‌آیی و اجتماع سرشت‌های (=طبايع) گوناگون، که در ضمن، از یک گوهر سرچشمه گرفته‌اند، سخن می‌گوید.

سرواژه‌های بحث، سربه‌سر ارسطویی است؛ هرچند در چارچوب دستگاه اندیشگانی مزدایی بکار گرفته شده‌اند.

۲- نگرینسته‌ی نویسنده بدین گونه است: از ویژگی‌های تمشیتِ ضدین این است که همیشه یکی از ضدین، از سوی دیگری پس زده و دور رانده می‌شود؛ ولی این دادوآیین در باره‌ی گونه‌های جداسان برآمده از یک گوهر — مانند گرمی و روشنایی و نموری — راست نیست.

۳- «محصور شدن باهمانه» را برابر سخنواره‌ی «هم-پژوندیه / ham parwandīh» آورده‌ایم. نظرگاه نویسنده بازنویسی این ایده‌ی ارسطویی است که اگر تنی منفرد، یکه و یکتانانه موجود نباشد، هیچ نوع منطقی‌ای نمی‌تواند صورت هستی‌پذیرد. پس، پایش و پرورش یک نوع، بازبسته‌ی هستی‌پذیری آن نوع در فرد واقعی است. نویسنده‌ی روایت، هستی‌پذیری و پیدایش فرد واقعی را با سخنواره‌ی پهلوی «کزدگ یک تن» بازگویی می‌کند.

۴- این بند، ترجمه‌ی گمانشی عبارت زیر از بستر سخن پهلوی است:
 čiyōn paydāg čē ēk ēwēnag ‘huzārag drangīg pattudan’ ī-šān
 andar ‘kardag ēk [V: *ēw] tan’ ham parwandīh.

ترجمه‌ی این بند از سرگمان انجام گرفته است، و جز آنچه که ترجمه کرده‌ایم، معنای درست‌نمای دیگری به نظر ما نیامد؛ ولی وجود دو فرزان‌واژه‌ی پهلوی «ئوئگ / ēwēnag» و «تن / tan» نشان می‌دهد که با بحث ارسطویی «طبقات انواع و افراد» روبه‌رو هستیم.

گزارندگان دین‌کرد، در سرتاسر گزارش خود، معنای ارسطویی «نوع» را با فرزان‌واژه‌ی پهلوی «ئوئگ / ēwēnag»، و، معنای ارسطویی «فرد حقیقی» که از طبقه‌ی نوعیه سربرمی‌آورد و نوع منطقی از آن برآهنجیده و مُنتزَع می‌شود، را با فرزان‌واژه‌ی پهلوی «تن / tan» باز می‌نمایند.

۵- آذرفرنبغ، پسر فرخزاد، همزمان مأمون عباسی، موبد موبدان فارس بوده است؛ آنگونه که زنده‌یاد دکتر احمد تفضلی نوشته‌اند: «کتاب چهارم دین‌کرد، منتخبی از «آیین‌نامه»ی آذرفرنبغ پسر فرخزاد است. نگاه کنید به: «تفضلی، ت.ا.ا. ص ۲۴۸».

در همین بند، نویسنده‌ی روایت، به صیغگان سوم‌باشنده (=شخص ثالث)، این نکته را به میان می‌آورد که: هر آنچه پس از این تا پایان این کرده (=۱۴۲) می‌آید، برگرفته از کتاب نامدار «آیین‌نامه» است که به خامه‌ی آذرفرنبغ پسر فرخزاد نوشته شده است.

جای آن است پرسشی را در میانه نهیم: خبر دهنده کیست؟

آیا آذرباد پسر امید است که در کرده‌ی پایانی کتاب سوم، کرده‌ی ۴۲۰، خود را به نام، برمی‌شناساند؟ یا، آذرباد پسر مارسپند است؟ در جایگاه واپسین تدوین‌کننده‌ی دین‌کرد.

۶- پاسخ نویسنده‌ی پاسخ دهنده، یعنی آذرفرنبغ، روشن است:

نه می‌توان تاریکی را نیستی روشنایی برشناساند و تعریف کرد، و نه، روشنایی را نیستی تاریکی.

فرزانه‌ی فره‌مندشناس، شیخ اشراق، آموزگارِ فرزانش فره‌مندی (=حکمةُ‌الاشراق)، با آنکه از پیش‌زمینه‌های اندیشگانی یکسانی با نویسندگانِ دین‌کرد می‌آغازد، به باوریِ دیگرسان می‌رسد که پی‌آمدِ آموزانش‌های محی‌الدینِ عربی و دیگران است.

فرزانه‌ی فره‌مندشناس، بویژه در فرزانش‌نامه‌ی گران‌ارزِ خود، فرزانشِ فره‌مندی (=حکمةُ‌الاشراق)، بر این نکته خامه می‌فشرد که: «تاریکی، یعنی نیستیِ روشنایی».

نگاه کنید به سخنِ حضرت‌شان:

«وَلَيْسَ شِدَّةُ النُّورِ وَضَعْفُهُ لِمُخَالَطَةِ أَجْزَاءِ الظُّلْمَةِ — إِذْ الظُّلْمَةُ عَدَمِيَّةٌ — وَلَا أَجْزَاءُ مَظْلَمَةٍ —

حکمة‌الاشراق، تصحیح و مقدمه‌ی هانری گربن، ص ۷۶ / 11-12.

پس از این، فرزانه‌ی فره‌مندشناس، البته با درازگویی، می‌کوشد درستیِ گزاره‌ی خود را استوار کند.

روی‌هم‌رفته، شهاب‌الدین سهروردی، در حکمةُ‌الاشراقِ خود، سخت از این باور که «تاریکی، نیستیِ روشنایی است» می‌پدافندد؛ و در این زمینه، نگرگاهیِ باژگونه‌ی نویسندگانِ دین‌کرد برمی‌گیرد. این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲) نشان می‌دهد که نویسنده‌ی این نامه، به پیروی از اذْقُرْنُ بَعْ پسرِ فرّخزاد، مخالفِ این گزاره است که: «تاریکی را نیستیِ روشنایی» تعریف کنیم؛ بلکه نویسندگانِ نامه‌ی دین‌کرد، برای هستیِ تاریکی، هستندگیِ واقعی و راستین را در نظر دارند؛ در جایی که پیرِ فره‌مندشناس، شیخ اشراق، برای تاریکی، هستندگیِ واقعی و راستین را نمی‌پذیرد.

صدرنشینِ فرزانشان، صدرایِ شیرازی نیز با نظرِ پیرِ فره‌مندشناس هم‌زای و هم‌نظر است.

می‌دانیم صدرایِ شیرازی، پیگیرانه، تَكْبُئْ باور (=وحدتِ وجودی) است.

ما در اینجا بی‌آنکه بخواهیم هواداری از تَكْبُئْ باوریِ صدرنشینِ فرزانشان یا، دوْبُئْ باوریِ نویسندگانِ دین‌کرد کرده باشیم، خواننده‌ی فرزانش‌پژوه را به کشفیِ راهنمایی می‌کنیم که تنها می‌توانسته است با هوش و توشِ کسی چون صدرایِ شیرازی یافته گردد؛ و آن، پیوندِ ژرفِ تَكْ گوه‌ز باوری، یکی، در زمینه‌ی نبود، نائمنندی و عدمیتِ ظلمت، در رودررویی با راستینگی و بُنمندیِ ظلمت (=تأصلِ ظلمت) است، دیگری، کشفِ ژرفِ صدرایِ شیرازی در پیوندِ ژرف و ناگزیرانه‌ی تَكْبُئْ باوری (=وحدتِ وجود) با گوه‌رینگی، بُنمندی، اصالت و پیشینگیِ هستی بر چیستی (=تقدمِ وجود بر ماهیت) است.

صدرایِ شیرازی، باژگونه‌ی پیرِ فره‌مندشناس، بی‌آنکه از زیربناهای اندیشگانیِ هواخواهانِ

حکمتِ خسروانی دارای آگاهیِ سرراستانه‌ای باشد، بر دو نکته‌ی پیش‌گفته انگشتِ سخن می‌نهد و با هوشِ خدادادِ خود درمی‌یابد که هم، اصالتِ ماهیت (=بُمنندیِ چیستی) و هم تأصلِ ظلمت به دو-بُنی‌باوری (=ثنویت) می‌انجامد.

شگفت این‌که نویسندگانِ دینِ کرد، در جایگاهِ تنها نویسندگانی که سرسخنِ حکمتِ خسروانی را برای ما به‌یادگار گذارده‌اند، از آنجا که سخت از دو-بُنی‌باوری (=ثنویت) می‌پدافندند، هم به «بُمنندیِ چیستی / اصالتِ ماهیت» معتقداند و هم به تأصلِ ظلمت / بُمنندیِ تاریکی. بحثِ اصالتِ ماهیت را به‌روشنی در کرده‌ی ۱۰۹ اُم (=دفترِ یکمِ این گزارش) به‌زیر بحث و سخن برده‌اند؛ و، بحثِ اصالت و تأصلِ ظلمت را در همین روایت (=کرده‌ی ۱۴۲) برجسته و روشن فراگفته‌اند.

برای پیگیریِ بحث، و پژوهشِ گران‌پایگیِ آن نزد ملاصدرا، نگاه کنید به فرزانه‌ی پُرآوازه‌ی او، زیر نام «دیدنی‌هایِ خداگونه <ی چشمِ جان> * در گذرانِ پژوهشِ گوهرِ مینویِ هستی / شواهدُ الربوبیة فی المناهج السلوکیة». ملاصدرا، در فرزانه‌ی پیش‌گفته، دیدگاهِ یکم، فرهیزش (=اشاری) یازدهم، آنانی را که نامِ «ثنویون» دارند چنین می‌آگاهاند:

«وللثنویین، الولیلِ بِمَا یَصِفُون».

پس از بحثی که خود به آن نام «إزالةُ وهم» می‌نهد، در یک آگاهیِ هشداردهنده / اعلامِ تنبیهی، پذیرشِ جاعلیت، راستینگی و حقیقتِ ماهیت را پایان‌پذیر به تأصلِ ماهیت (=چیستیِ گوهری) و اعتقادِ به جهانِ دو-بُنی (=دو-بُنی‌باوری / ثنویت) تلقی می‌کند؛ که درک و دریافتی بسیار درست و هوشمندانه است.

برای پیگیریِ این بحث «شواهدُ الربوبیة» در زبانِ فارسی، نگاه کنید به ترجمه‌ی جوادِ مصلح از فرزانه‌ی پیش‌گفته، ص ۸۰ - ۸۵.

۷-روندِ سخن، پس از این به گونه‌ای ست که نشان می‌دهد نویسنده‌ی روایت، به بحثِ «پیش‌بایست‌هایِ امکانِ تناقض» (=جهتِ واحد، زمانِ واحد، مکانِ واحد و) نظر دارد.

۸-چَم‌آورد (=دلیل / منطقی) نویسنده این است که: «اگر بنا ست امورِ متضاد را بدین شیوه تعریف کنیم: برای نمونه سردی را نبودِ گرمی تلقی کنیم، در چنین سامانی، گرمی هم نیستیِ سردی خواهد بود، پس، با این نوع از چَم‌ورزیِ سلبی و نیست‌نمایانه، همه‌ی گوهرهایِ مادی را به سلب



<افزوده‌ی مترجم: >*

در سه برگ‌نوشت پس از این، خواننده را با سه دیسه‌نما روبه‌رو می‌کنیم که نمایانگر سه گانیِ باورشناختیِ نویسندگانِ دین‌کرد، شیخ اشراق و صدرای شیرازی است؛ آنگونه که ما (=گزارشگرِ کنونی) پژوهیده‌ایم.

خواننده‌ی فرزانه پژوه درخواهد یافت که، سه‌گانه‌ی باورشناختیِ نویسندگانِ دین‌کرد، در هر سه گوشه‌ی آن، با سه‌گانه‌ی باورشناختیِ صدرای شیرازی دیگرسان و وارونه است:

۱- نویسندگانِ دین‌کرد، دو بُن‌باور (=ثنوی) اند؛ صدرای شیرازی تک‌بُن‌باور (=وحدانی).

۲- نویسندگانِ دین‌کرد، هواخواه بُن‌مندیِ چِستی / اصالتِ مهیت اند؛ صدرای شیرازی سخت‌وشتوار پایبند بُن‌مندیِ هستی / اصالتِ وجود است.

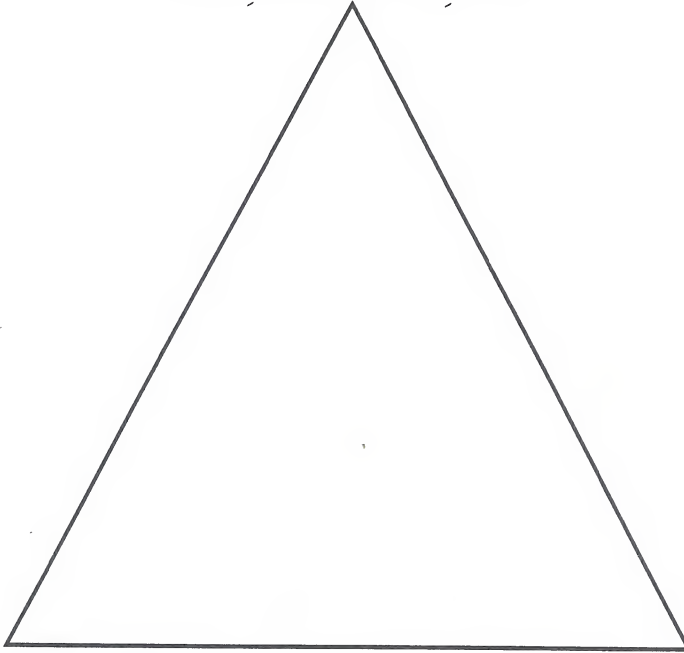
۳- نویسندگانِ دین‌کرد، سخت هواخواه بُن‌مندی، بُنداری و تأصلِ ظلمت اند؛ صدرای شیرازی آوازیه عدم تأصلِ ظلمت / نابُن‌مندیِ تاریکی است.

اما ایستمان (=موقف) فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، ایستمانی میانین است.

شیخ اشراق، هم، اصالتِ مهیتی است و هم تک‌بُن‌باور (=وحدانی) و هم آوازیه عدم تأصلِ ظلمت است. یعنی، سه‌گانه‌ی باورشناختیِ وی، در دو گوشه (=عدم تأصلِ ظلمت و وحدتِ وجود) با صدرای شیرازی هم‌نویایی و هم‌راستایی دارد؛ در یک گوشه نیز با نویسندگانِ دین‌کرد هم‌داستان است؛ و آن، بُن‌مندیِ چِستی / اصالتِ مهیت است.

اکنون، در سه نگاره و دیسه‌نمایِ پیش‌رو، نگاه کنید به سه گانی‌هایِ باورشناختیِ نویسندگانِ دین‌کرد، شیخ اشراق و صدرای شیرازی.

بُئمندی چِستی (= اصالتِ مَهِیت)



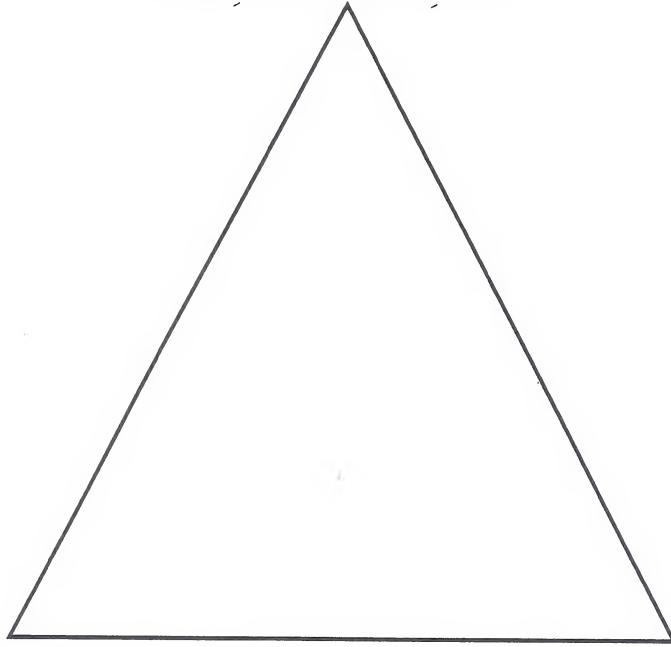
بُئمندی تاریکی (= تأصلِ ظلمت)

دوئُن باوری (= ثنویت)

سه گانه‌ی باورشناختی نویسندگان دین‌گرد.

نویسندگان دین‌گرد، هم، معتقد به اصالتِ مَهِیت‌اند؛ هم باورمند به هستیِ راستینِ تاریکی و،
بُن‌وگوهرِ تاریکی‌اند؛ و هم به گونه‌ای پیگیر، دوئُن باور (= ثنوی) اند.

بُئمندی چِستی (= اصالتِ مهیت)



تکبُنِ باوری (= وحدانیت)

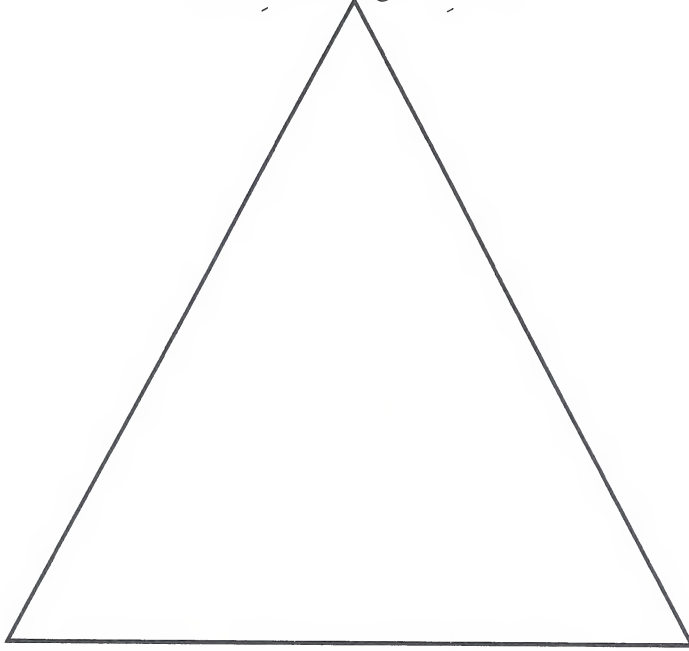
نابُئمندی تاریکی (= عدمِ تأصلِ ظلمت)

سه گانه‌ی باورشناختیِ فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق.

شهاب‌الدین سهروردی، هم، می‌خواست اصالتِ مهیتی بماند و هم از پی آمده‌های گریزناپذیرِ آن، یعنی تأصلِ ظلمت و ثنویت، بگریزد.

بنابه خُرده‌سنجی‌های صدرای شیرازی، سه گانه‌ی باورشناختیِ شیخ اشراق، نادارِ یکدستیِ فرزانه‌ورانه (= فلسفی) است.

بُئْمندی هستی (= اصالتِ وجود)



تک بُن باوری (= وحدانیت)

نابُئْمندی تاریکی (= عدمِ تأصلِ ظلمت)

سه گانه‌ی باورشناختی صدرنشین فرزندگان، صدرای شیرازی.

صدرای شیرازی، با زَبَرهوشی و یژه‌ی خود، نیک دریافته بود که، اعتقاد به ثنویت، تأصلِ ظلمت و اصالتِ مهیت از یکدیگر جداناپذیری گوهرین دارند؛ به گونه‌ای که هر یک از رؤسِ سه گانه‌ی باورشناختی پیشگفته، ره به دوتای دیگر می‌برد.

نکته‌ای که شیخ اشراق به آن پی نبرده بود. او، می‌خواست اصالتِ مهیتی بماند و هم از پی آمده‌ای منطقی و گریزناپذیر آن — یعنی دوئین باوری و تأصلِ ظلمت — دورماند.

نویسندگان دین‌کرد، به گونه‌ای یکدست، اما هم اصالتِ مهیتی‌آند، و هم از تأصلِ ظلمت می‌پدافندند و هم به گونه‌ای پیگیر، دوئین باور (= ثنویت) آند.

۱۴۳. چکیده‌ی عهد و پیمانِ گنیشِ همه‌ی

مردمان، از آغازِ تازش <_ اهریمن >*

بر آفرینشِ تا فرجامِ تازش،

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

برابرِ آموزائیشِ دین، چکیده‌ی عهد و پیمانِ گنیشِ همگیِ مردمان، از نخستین تازش <_ آلوده‌کننده‌ی اهریمن > * بر آغازِ آفرینشِ تا واپسین تازش <_ اهریمن > * در فرجامِ آفرینش، <تنها > * یک <سخن > * است، که به زبانِ <کتاب > * دین <اینگونه > * گفته می‌شود:

«یزدانی کردنِ روان تا بالاترین مرزِ باور».^(۱)

دادوآیینِ این <یزدانی کردنِ باورمندانه‌ی روان، کوششِ برای > * پس راندنِ شتاب <_ دردآلود و تنگ‌کننده‌ی اهریمن است؛ کوششی که خود، > * ابزارِ پارسایی است. همچنانی که در آغازِ آفرینش <حتی در نهادمانِ بسیار سخت > * اهریمنِ زندگیِ آفرینه‌ها، کردارِ فرازینِ برخاسته از آن نخستین سخنِ کیومرث را <هیچ از یزدان‌گراییِ سرتاسریِ رهایی نبود، به همان گونه > * همه‌ی اندیشه‌ها و گفتارها و کردارهایِ پارسایانه‌ی مردم، <از آغازِ آفرینش، و، > * همه‌ی آنچه که <از آغازِ آفرینش > * تا اکنون اندیشیده و گفته و کرده‌اند، و، همه‌ی آنچه که از اکنون تا پایانِ جهان بیاندیشند و بگویند و بکنند <از این سخنِ نغز > * گزیده، <یعنی یزدانی شدنِ سرتاسرانه‌ی آفرینش، > * هیچ رهایی‌ای نیست (= a-pargud ast).

از رهگذارِ <این سخنِ نغز > * گزیده و به کارگیریِ (= ōšmūrišnān / زمزمه) آن در اندیشه و گفتار و کردار و رفتارِ همگیِ مردمان، هر آن سپاهِ دروجِ درهم می‌شکند؛ تازش <_ اهریمن > * از آفریدگانِ دوررانده می‌شود؛ جهانِ بازپسین، در پایانِ جهان(؟) برابرِ کام <وخواستِ جهانِ آفرین و همگان > * آفریده می‌شود؛ جهان و آفریدگان از یورشِ <دردآلود و تنگ‌کننده‌ی > * اهریمن رهایی می‌یابند (= bawēd.....abē-awištāb)؛ همه‌ی آفریدگانِ نیک، در جاودانگی و بی‌مرگی و نامیرایی [یا: رها از تباهنده(؟)] بسر خواهند برد.

یادداشت‌ها

hād! mardōm dahišnōmand ī xwadāyēnīdag abar xwēš tan
[V: xwēš-tan], pad sālārīh <ī>* abārīg ī gētīg-dahišnān.



۱۴۴. در باره‌ی دانایی نیک و بد، برابر آموزه‌ی دین بهی.

برای <ماده‌ی> * «دانایی» (=دانش)، <إطلاق> * فروزه‌ی نیک یا بد، مبتنی بر <نوع> * کار <ـگزین شده> * است.

اگر آن کار، کارِ نیکی (=پارسیانه‌ای) باشد، <شخص> * نکو دان، به‌نکوایی، آن «دانایی» (=دانش) را برای آن کار به‌کار خواهد برد؛ که آن، تنها، بر یک شیوه می‌تواند ایستاده‌شود: که <همان شیوه‌ی> * «میانه‌روی» است.

اگر آن کار <ـگزیده شده> * کاری بد (=تبه‌گنانه) باشد، <شخص> * بد آگاه، از سرِ بدکرداری، «دانایی» (=دانش) را برای آن کار <ـبدگزین شده> * به‌بدی <ـ> * به‌کار خواهد برد؛ و این (=بهره‌گیری دانش برای کارِ بد) بر دو گونه است: (۱)

<یکی، کارِ بد آگاهانه‌ی> * برگزاف (=افراط) است؛ که برادرِ دروغینِ داناییِ راستین است؛ به‌مانندِ اینکه با دزدیِ نهانی، زیرِ نامِ دادگستری، دزدانه، دارایی‌هایِ کسان را به‌سودِ خود بالا‌کشند. (۲)

<یکی، کارِ بد آگاهانه‌ی> * پُرکاسته (=تفریط) است؛ که همستیزنده‌ی داناییِ راستین است؛ به‌مانندِ اینکه درِ رُبایشیِ آشکار، از راهِ راهزنی، دارایی‌هایِ کسان را پُرَبایند. (۳)

یادداشت‌ها

۱- نظرگاهِ نویسنده رویِ هم‌رفته این است که، اگر کسی نیک‌نهاد و نیک‌کردار باشد، با کمکِ دانش و دانایی، کارها را به سرانجامِ دانشورانه و نیکِ آن خواهد رسانید؛ ولی اگر کسی بدنهاد و بدکردار باشد، دانش به وی در زمینه‌ی بدنهادی و بدکرداری کمک خواهد کرد که کارها را به سرانجامِ تباهِ آن برساند؛ به زبانِ روشن‌تر، دانش در دستِ شخصِ بدکردار مایه‌ی نیک‌بختی نخواهد شد.

نویسنده‌ی روایت، زمانِ برشمردنِ دو گونه کاربردِ نادرستِ «دانش / دانایی» در دستِ مردِ بدِ بدنهاد، از ربایش و دزدی نمونه می‌آورد.

۲- پُرروشن است که به گونه‌ی شناخته‌شده نزدِ همگان از دزدی نظر دارد؛ دزدی‌ای به پهنای سرگذشتِ مردمی‌زادگان، یعنی دزدیِ دولتیان، زیرِ نامِ قانون.

۳- پُرروشن است که نویسنده، به دو گونه کارِ بد، ولی هر دو آگاهانه و دانایانه، نظر دارد؛ یکی، دزدیِ نهانیِ دارایی‌هایِ مردم.

یکی دیگر، راهزنیِ آشکار است که آن نیز، کارِ بدِ آگاهانه‌ای است.

چنین می‌نماید در آن زمان در پشتِ پرده‌ی قانون، و زیرِ نامِ گسترشِ داد و طرفداری از حقوقِ ضعفا، تنی چند از ناپیداخُمگان، داراییِ کسانِ نژاده را مصادره کرده‌اند؛ این، در چشمِ نویسنده‌ی روایت، از هر گونه دزدی‌ای خطرناک‌تر است.



۱۴۵. در باره‌ی آن <دو زمینه> ای که راه‌بری درست جهان استوار بر آن است، برابر آموزه‌ی دین بهی.

راه‌بری درست جهان نهاده بر نکویی دو زمینه(؟)(۱) است:

یکی، <نهاده شده بر وجود خود> * شهریار و، دیگری، <نهاده شده بر خواست و> کام
شهریار (=اراده‌ی شهریار) است.

زیرا به سبب نکویی <خود> * شهریار، <تن> * مردمان پاییده می‌شود؛ و به سبب
نکویی <خواست و> کام شهریار، روان مردمان نیز رستگاری گردد؛ و از رهگذار آن (=پایش تن و
روان)، جهان، به شیوه‌ی درست راه‌بری خواهد شد.

> < * (۲)

[به سبب بدنهادی زمینه‌ها(؟)، اگر آن بدنهادی برخاسته از <وجود> * شهریار باشد،
تن <آفریدگان> * به تباهی می‌گراید؛ و اگر آن بدنهادی برخاسته از روان شهریار باشد،
<روان> * مردمان به نزاری می‌گراید؛ در پی این <تباهی و نزاری تن و روان>، * جهان مادی
به بدی پاییده خواهد شد] (؟)(۳).

یادداشت‌ها

۱- واژه‌ای را که با گمانمندی، «زمینه» ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارشی
نوشته آمده است که ما آن را نیز با گمانمندی، «گام / gām» خوانده و از آن، معنای «پایه / زمینه /
موضوع» را مراد کرده‌ایم؛ می‌تواند نگارش نادرستی برای واژه‌ی «کار / kār^x» نیز باشد؛
جابه‌جانی نویسی نگارشی «کار» و «کام» در کرده‌ی هشتاد و یکم و دیگر روایت‌های دین کرد نیز
دیده می‌شود. می‌تواند فزون نوشته نیز باشد.

۲- بخشی را که با نقطه چین درون پرانتز گوشه‌دار ستاره‌دار نشان داده‌ایم، برابر بازشناخت ما،
نمایندگی عبارتی از دست‌رفته و آسیب‌دیده از بستر سخن پهلوی است.

گمانِ ما این است که رونویس‌کنندگانِ امانت‌دارِ سپسین، در عبارتِ پایانی، کوشیده‌اند بخشِ آسیبِ دیده را «خیراً لله» بازسازی کنند.

۳- پس از این، عبارتِ پایانیِ این روایت را درونِ دو قلاب نهاده‌ایم؛ در سنجشِ با سرنامهِی (=تیتِر) این روایت، که تنها از راه‌بریِ درستِ جهان سخن به میان آمده است، آنچه که پس از این، نوشته آمده، می‌تواند از برافزوده‌هایِ کتره‌ایِ رونویس‌کنندگانِ سپس تر باشد.

برافزوده‌هاییِ کتره‌ای از آن گونه که جای جای در روایت‌هایِ دینِ کرد با آن روبه‌رو می‌شویم. زمینه‌ی سخن، در عبارتِ پایانی، سخنی در بابِ راه‌بردِ نادرستِ جهان است که تنها می‌تواند برخاسته از بدنهادیِ خواست‌و‌کامِ شهریار باشد.



۱۴۶. در باره‌ی <فرجام‌آهنگ> * فرزانگی،
 افزایش‌دگی (= دانش‌افزایی)، شناخت، دانایی،
 سُـهیدن، باورمندی، <نیروی> * یاد،
 <نیروی> * هوش، خرد، اندیشیدن، گفتار و کردار
 <نزدِ مردمان> *، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

۱- برابرِ آموزشِ دین، <فرجام‌آهنگ> * فرزانگی، همانا <پی بردن> * به فرجامِ چیزهاست؛^(۱)

۲- افزایش‌دگی، <یعنی این> که از یک چیز، بسی چیزها <یِ دیگر را برآهنجیم> *؛

۳- دانایی، <یعنی> پی بردن به چیزی از راهِ <وارسی> * نشانگانِ بسیار؛^(۲)

۴- شناخت <یعنی>، نیک، سود و زیانِ چیزها را شناختن؛

۵ و ۶- سُـهش و باورمندی <یعنی> اندیشیدن به (= mēnīdan / درنظرگرفتن) نشانه‌ها و نمادهای همانند [یا: هم‌ارز] در باره‌ی بودن و نبودنِ چیزی [یا: درنظرگرفتن نشانه‌ها و نمادها برای اندیشیدن درباره‌ی هستی یا ناهستی چیزها]؛

۷- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * یاد <در مردمان>، کمک به خواستن برای یافتن است؛

۸- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * خرد <در مردمان>، برای ژرف‌نگری و گزین‌کردن است؛

۹- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * هوش <در مردمان>، اندوختنِ آگاهی‌ها <با کمکِ ابزارِ نگه‌داری و پاییدن> * یادمان‌ها <است>؛

۱۰- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * اندیشیدن <در مردمان>، * راه‌بریِ کارها با ابزارِ اندیشه‌ورزی و پژوهش است؛

۱۱- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * گفتار <در مردمان>، به آشکاری رساندنِ دَلاهنگِ

آنان <با ابزارهایِ زبانی و نوشتاری است>؛

۱۲- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * کردار <در مردمان>، ترابریِ دانش (؟) [یا: چیزها] با کمکِ

ابزارهایِ تن و اندام است.

_____ یادداشت‌ها _____

- ۱- آشکار است که نویسنده‌ی این روایت (=۱۴۶)، از کاربرد واژه‌ی فرجام، همان معنای ارسطویی بحث را در باب غایت (=بُنْ‌انگیزهای فرجامین / عِلَلِ غایی) فرا اندیشه‌ی خود دارد.
- ۲- نگاه کنید به عبارتی از متافیزیکِ ارسطو، کتابِ هشتم (=إِثَا)، فصلِ ششم، b ۱۰۴۵: «..... لوکوفرون می‌گوید: علم عبارت است از باهم‌بودن دانستن با نفس؛ دیگران می‌گویند: زندگی [=زنده بودن]، ترکیب یا ارتباطِ نفس و بدن است.

ارسطو، متافیزیک، ترجمه‌ی محمد حسنِ لطفی، ص ۳۳۷.



۱۴۷. در باره‌ی باهم‌آیی <گریز ناپذیر>* آگاهی و خواست و گویایی (=نطق)، برابر آموزه‌ی دین‌بهی.

از آنجا که، هر خواستمندی (=صاحب اراده‌ای) و هر دارنده‌ی نیروی گویندگی آگاهمند^(۱) نیز هست، و، هر دارنده‌ی نیروی گویندگی و هر آگاهمندی خواستمند نیز هست، و، هر آگاهمند (=dānišōmand) و هر دارنده‌ی نیروی خواست دارنده‌ی نیروی گویندگی (=gōwāgīh nērōg/ قوه‌ی ناطقه) نیز هست، و، از آنجا که، آگاهمندِ نادارِ نیروی گویایی و نادارِ خواستمندی، و، خواستمندِ نادارِ آگاهمندی و نادارِ نیروی گویایی، و، دارنده‌ی نیروی گویایی ولی نادارِ خواستمندی و نادارِ نیروی آگاهی یافت نمی‌شود(؟) [یا: دیده نمی‌شود(؟)]، باهم‌آیی <گریزناپذیر سه نیروی> * «آگاهی» و «خواست» و «گویایی» به آشکاری می‌رسد.

<آن دسته> * از کیشداران که، <اعتقادِ زیر، یعنی:> *

«جهان‌آفرین را <در کار آفریدن هیچ> * خواستمندی‌ای نیست»

<باورگونه‌ای از کیش> * ایشان است، بر جهان‌آفرین، <افزون بر نداشتنِ نیروی خواست>، *

«نادانی و فقدانِ نیروی گویایی» را نسبت می‌دهند؛ <و با این نسبت‌های ناروا، فروزه‌های> * یزدانی را از او برمی‌گیرند.

همچنانی که از کار <آفرینشگرانه‌ی> * ایزد پیداست، کار <آفرینشگرانه‌ی ایزد> * بنیاد شده بر جنبندگی (=حرکت)^(۲) است و، هر جنبندگی‌ای بر دو گونه است:

۱. یا جنبندگی‌ای خواستمند (=ارادی) است، چونان <جنبندگی‌های خواستمندانه‌ی> * مردمان؛

۲. یا، جنبندگی‌ای سرشتمند است، چونان <جنبش سرشتمندانه‌ی> * آتش.

از این روی، اگر <همصدا با آن دسته از کیشداران بگوییم:> * ایزد را <در کار آفرینش، نیروی> * خواستمندانه‌ای نیست، و در کار <آفرینش>، * جنبشِ او سرشتمندانه بوده <و استوار بر خواست آگاهانه نیست و، فرزانش‌های او همه> * اندازۀ ناشناسانه^(۳) بوده است و، تا

بوده، <آفریدنِ آفرینش> * همه جنبشی سرشتمندانه (=غریزی) بوده است، <نتیجه این می‌شود که مدعی شویم: > * کار <آفرینشگرانه> آش به نسبتِ گوهر <آگاهانه‌ی یزدانی آش> * پسین‌بنیاد نیست <و سرشتین و پیشین‌بنیاد است؛ در جایی که می‌دانیم> * نمی‌شاید کار <آفرینندگی> آش به نسبتِ گوهر <یزدانی آش، سرشتین، جبری و> * پیشین‌بنیاد باشد. (۴)

و، آشکار است <پی‌آمدِ واژگون نمایاندن> * پسینی بودنِ (?) کار <آفرینشگرانه‌ی ایزد> * (۵) این خواهد شد که <مدعی شویم آن کارِ آفرینشگرانه‌ی سرشتین> * نه استوار بر آگاهی است؟ (nēst-dānišn?) و نه استوار بر اندازه‌شناسی و برنامه‌نویسی است (=nē niwistag/ تخصیص) (۶) و نه فرجام‌مندانه است؛ <پی‌آمدِ این باورشناسیِ نادرست این می‌شود که: > * جهانِ آفرین در برابرِ آفریدگان سزاوارِ سپاس‌گویی نیست و، او نه خداوندگاری‌ای و نه فرماندهی‌ای دارد.

از آنجا که هر سرشتی می‌باید سرشتمندشده از <نیروی> * آفریننده‌ی سرشت‌ساز باشد، <پس، با پذیرفتنِ ادعای ناراستِ «آفرینندگیِ سرشتمندانه و پیشین‌بنیادِ یزدان»، باورِ به> * «جهانِ آفرین‌بودنِ جهانِ آفرین» <بویژه جهانِ آفرینِ خواستمند و آگاهمند> * ناراست (=a-wizūrd) و هرزه‌درآیی‌ای <برگزارف> * خواهد بود؛ افزون بر این، می‌باید جهانِ آفرین را در جایگاهِ آفرینش <در نظر آوریم، و> * آفرینش را در جایگاهِ آفریننده؛ آئی را که <از نگاهِ ما مزداییان> * بودنِ نشاید. (۷)

کسی پرسیده است که:

چون، تعریفِ (=wimand) خواست <آگاهانه> * (=اراده / کام) این است که، <خواستِ آگاهانه> * برانگیخته‌نشود مگر برایِ خواستنِ چیزی، و خواستن (=خواهش) پیدانشود مگر برایِ <برآورد> * نیازی، و نیاز پیدانشود مگر به سببِ تنگی‌ای (=نیروی شتاب‌دهنده‌ای)، و تنگی پیدانشود مگر از سویِ ستیزنده‌ی هستی، <آیا خواستِ آگاهانه‌ی ایزد در امرِ آفریدن، از این، برخاسته از نیازِ او ست؟ در این باره چه پاسخ می‌دهید؟> * (۸)

پاسخ این است:

از آنجا که ایزد، بایست‌مندان و دانایانه، در کار ابزارسازی برای دور راندن پتیاره‌ها از آفریده‌ها <ی خود>* است، تنها از راه ابزار آفرینش است که تازش <_ اهریمن>* سرکوب و نیست‌ونابودمی‌شود؛ و از رهگذار آن (=ابزار آفرینش) است که <ایزد بر دشمن>* اَبَر-زورآور می‌گردد.

کار آفرینش‌گرانه‌ی خواست‌مندان‌آش (=اراده‌مندان‌آش / کام‌کارانه‌آش)، <یعنی همان کردوکار ارادی‌آش>* که به سبب خواستن‌آش برانگیخته می‌شود، اگر برخاسته از نیازی برای دورراندن تازش <_ اهریمن>* از آفریده‌ها باشد، <این، گواهی بر>* کمبودی <در ایزد>* نیست؛ بلکه <گواهی>* بر همه‌آگاه‌تر بودن آش است که <همراه آن،>* خواست <_ آفرینش‌گرانه>* آش نیز در پرداختن چاره‌ای برای سرکوب پتیاره‌های آفریده‌ها برانگیخته می‌شود (=hangēxtan)؛ <و از راه آفرینش،>* توان‌مندان‌تر (=wisp-tuwānīhā) تازش <_ اهریمن>* را سرکوب و نیست‌ونابودمی‌کند؛ و پیروزمندان‌تر در برابر ستیزنده‌ی هستی است.

اگر <ایزد در این نبرد،>* خود، خویشان را یاری نمی‌کند و رومی دارد (=andar-hilēd) آفریدگان <نیز در این نبرد گیهانی>* برانگیخته شوند (=hangēxtan / آخیزیدن / قیام)، این <رواداری، گواهی بر>* کاستی <_ پیروزی ایزد>* نیست؛ بلکه <گواهی بر>* سرکوب پیروزمندان‌تر <_ اهریمن>* است.

این نیز هست که در فراروند سرکوب <_ اهریمن،>* بسیاری از آفریده‌های ایزد، با وجود <درگیر شدن>* با گنه‌باری‌های اهریمنانه‌ای که با آن (=نبرد) همراه است، <یعنی با وجود درگیری با گنه‌باری همانی>* که <از بُن،>* کامه‌آش آزارسانی است، همچنان، رزم‌آورانه (=kušōmand) به پذیره <ی اهریمن>* می‌روند و، پیروز نبرد می‌شوند؛ <این پایان پیروزمند در آموزه‌های دین>* پیدا است.

یادداشت‌ها

۱- «آگاهمند» را برابر با «دانیشن‌ئومند / dānišnōmand» آورده‌ایم؛ که یکی از برابرهایی نمایین آن در فارسی همان «دانشمند» است؛ ولی واژه‌ی دانشمند در فارسی امروز بار معنایی بیش‌تری از واژه‌ی درنظر در این روایت دارد.

به گمان ما، نویسنده‌ی روایت، معنای «دارنده‌ی آگاهی و شناخت» را فراراندیشه‌ی خود داشته است. نگاه کنید به روند بحث.

۲- ارسطو، در یکی از فرزنانامه‌های خود زیر نام «شوند و پاژشوند / کون و فساد»، چندین گونه جنبندگی را برشمرده است: در-زمانی، در-مکانی و در-جایی (=برجاستی) و دیگرها.

۳- خواننده‌ی دین کرد، به یاد دارد که نویسندگان این نامه، برای جهان‌آفرین، فروزه‌ی «فرزانش اندازه‌شناسانه» را سرآمد بسیاری از فروزه‌های هستنی (=ایجابی) ایزد می‌شمارند؛ از این روی، فروزه‌ی اندازه‌شناسی ایزد، بنا به نظر دسته‌ای از کیشداران را ننگی گران بر کار خداوندگاری می‌دانند. نویسنده‌ی روایت، در اینجا، برای نشان دادن نظر دسته‌ای از کیشداران، از فرزنانواژه‌ی پهلوی «آنه‌ندازیشن / ana-handāzišn» بهره‌می‌گیرد.

۴- آیا خُرده‌سنجی و نقد نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران، نقد نظرگاه «جبریون» است؟
بهر روی، ما نتوانستیم دریابیم کدام دسته از کیشداران —نعوذ بالله...— خداوند را «نادار اراده و خواستمندی» می‌دانند.

۵- «پسینی بودن» (?) کار <آفرینشگرانه‌ی ایزد> را سرتاسر، برابر عبارت «پس کار / pas kār» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم.

به گمان ما، در سنجش با دو بند پیشین —که نویسنده، آفرینش سرشتین و پیشین‌بنیاد و غیر آگاهانه از سوی ایزد را نمی‌پذیرد— کژنویسی و غلطی املائی رُخ نموده است. زیرا خُرده‌سنجی نویسنده روسوی آفرینش پیشین‌بنیاد و سرشتین دارد و این معنا را با سخنواره‌ی پهلوی «پس کار / pēš kār» فرامی‌گوید.

بیراه نیست اگر عبارت سازگار با روند بحث، بی‌آنکه نویسنده دچار ناسازگاری بنیادین در اندیشه و گفتار شود، به گونه‌ی زیر بوده است:

ud ‘pēš kār’ ī paydāg kū [ēdōn](?) nēst-dānišn <ud>
nē-handāxtag ud nē-niwistag ud nē-frazāmōmand, ud dādār abar

dahišn nē spās <ud> nē xwadāyīh [V: *xwadāy] nē-iz framān.

که معنی آن در هماهنگی با روند بحث به گونه‌ی زیر است:

«> به سببِ باور آوردنِ به <* کارِ آفرینشگرانه‌ی پیشینِ بنیاد (= *pēš kār)> ایزد، چنین نتیجه‌می‌شود که (= ī paydāg kū) <فراروندِ آفرینش از سویِ ایزد را آفرینشی> * ناگاهانه و تهی از اندازه‌شناسی و کاری بی‌برنامه و بی‌فرجام در نظر آوریم؛ <پی‌آمدِ چنین باورهایِ نادرستی این می‌شود که مدعی شویم: <* جهانِ آفرین در کارِ آفرینش سزاوارِ سپاس‌گویی نیست و، وی (= خداوند) نه خداوندگاری‌ای دارد و نه فرماندهی‌ای>».

۶- «برنامه نویسی» را به شیوه‌ی باهمشماریک (=قیاساً) برابرِ «نیویستن / niwistan» آورده‌ایم.

۷- سخنواره‌ی پهلوی، در اینجا دچارِ تاریکیِ معنایی می‌شود؛ نظرگاهِ نویسنده برابرِ بازشناختِ ما این است که اگر بناست خلقِ خداوندی سرشتمندانه باشد، و اگر بناست هر سرشتی، خود، برآمدِ عملِ سازنده‌ی سرشتی دیگر باشد، پس فوایندِ آفرینشِ خداوندی نیز عملی است که آن نیز ریشه در آفرینشیِ پساپشتِ خود دارد. چنین می‌نماید که نویسنده‌ی روایت، به خلقِ سلسله‌وارِ آفریده‌ها از یکدیگر نظر دارد که این دُورِ تسلسل می‌باید در جایی پایان پذیرد نه اینکه دربرگیرنده‌ی خودِ آفریننده نیز بشود؛ اگر بنا بر گزافه‌گوییِ دسته‌ای از کیشداران، آفریننده نه بر مبنایِ خواستِ آگاهانه، بلکه بر مبنایِ سرشتِ عمل می‌کند، در این سامان، سرشتِ خود او نیز می‌باید پی‌آمدِ فراروندِ سرشتمندانه‌ی سرشت‌سازیِ دیگر باشد، همین‌گونه تا پایان.

یعنی، همان دیدگاهی که در باره‌ی آفرینشِ زنجیره‌وارِ هستی داریم، می‌باید در باره‌ی زنجیره‌ی آفرینشِ سرشت‌ها و نیز خودِ خداوندِ سرشت‌کار — البته برابرِ گزافه‌گوییِ دسته‌ای از کیشداران — نیز بیان کنیم. نظرگاهی که در آوندِ اندیشه‌ی دین‌پردازانِ دینِ مزدایی و نیز تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد نمی‌گنجد.

اگر قرائتِ ما از این بند درست و پذیرفته باشد، می‌نماید که از زنجیره‌ی پایان ناپذیرِ هستی (=سلسله‌ی نامتناهیِ عللِ آفرینش) سخنی نقدگونه و سنجشگرانه به میان آمده است.

۸- بر این باوریم که همه‌ی سخنِ پرسشگر به دستِ ما نرسیده است؛ و بافتِ سخنِ پهلوی افتادگی دارد. ولی می‌توان نگریده‌ی پرسشگر را نیک دریافت: او می‌پرسد: شما مزداییان بر این باورید که ایزد می‌باید دارایِ خواستِ آگاهانه (=اراده / کام) باشد؛ ولی سلسله‌ی اراده، سر از هستی و بودوباشِ دشمنِ ستیزنده در می‌آورد؛ از این روی، برابرِ فراگفتِ شما مزداییان، «اراده» در خداوند نیز

ریشه در امری نفسانی و نوعی فقر دارد و از یک بایستگی و خواست برآمده‌است؛ پرسشگر، بحث را این گونه دنبال می‌کند:

هر خواستنی در پایان سر از نیاز و کمبود درمی‌آورد؛ پس از کجا دانسته می‌گردد که اراده‌ی جهان‌آفرین در آفرینش جهان، در پایان، سر از نیاز و فقر در نمی‌آورد؟ نیازی که خود، در واکاوی پسین، سر از دشمنِ ستیزنده‌ی آفرینش در خواهد آورد که به معنای پذیرش وجودِ نقص و کاستی برای خداوند است؛ یعنی آفرینش، بنا به ایرادِ شخصِ پرسنده، جبرانِ کم و کاستیِ خدایی خداوند است.

از این روی می‌پرسد: برای این ایراد چه پاسخی دارید؟

از نگاهِ یزدان‌شناسی (=علمِ کلام / تئولوژی)، پرسش، پرسشی سخت و آزارنده است.

شیوه‌ی پاسخِ نویسنده به ایرادِ کلامیِ پیشگفته نشان می‌دهد که نویسنده‌ی روایت، چَم و چرایِ آفریدنِ آفرینش به دستِ خداوند را در مفهومِ «نیاز» و «تنگی» واری نمی‌کند؛ بلکه پاسخِ او از حال و هوایِ مفهومِ آشنایِ «فیضان / فیض» برخوردار است.

آفریدنِ آفرینش به دستِ ایزد، برخاسته از ضعفِ نیروگانِ ایزدی نیست بلکه عینِ قدرتِ بُنِ راستی (=حضرتِ حق) است؛ در واقع نیکودهش و نعمتِ شرکتِ در نبردِ گیهانی را بهره‌ی آفریده‌هایِ خود کرده است. در بُن، خداوند، با کارِ آفرینشگرانه‌اش، به آفریده‌هایِ خود پروایِ برخوردارِ از نیکوبارش‌هایِ پایانیِ نبرد را می‌دهد. یعنی با شرکت‌دادنِ آفریدگان در این نبردِ گیهانی، آن‌ها را مُستفیض کرده است. معنایِ پیشگفته، از استوارترین بحث‌هایِ رازپژوهانه‌ی (=عرفانی) نویسندگانِ دینِ کرد است.



۱. درباره‌ی پیروز،
۲. پیروزترین،
۳. پیروزی،
۴. پیروزمندی،
۵. سرکوب شده،
۶. و، سرکوب شده‌ترین،
برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

۱. <هستی‌دار> * پیروز، پادشاه است.
۲. پیروزترین > همه‌ی هستی‌داران < *، پادشاهِ سرآمد > همه‌ی پادشاهان < *،
سپندارمینو است.
۳. پیروزی > یعنی اینکه: < * پیروز > همه‌ی هستی‌داران < * پادشاهی کند.
۴. پیروزمندی > آن است که: < * دشمنِ ستیزنده >ی آفرینش < *، از رهگذارِ پیروزی
پیروز، > از جهان < * زده و دوررانده شود.
۵. <هستی‌دار> * سرکوب شده، > همانی است که: در پایگان < * زیرینِ سپندارمینو
پادشاهِ سرآمدِ همه‌ی زورآوران است؛ > یعنی < * زدارمینو پنهان‌زور (؟) [یا: زورپذیرترین].
۶. سرکوب شده‌ترین > سرکوب شده‌ها نیز < * همان زدارمینو است: زیرا هر یک از
آفریدگانِ نیکو، تا بالاترین مرزِ پیروزی (= wan-tuwān)، برایِ سرکوبِ او (= زدارمینو)
آفریده شده است؛ تا بدانجا که پایین‌ترین آفریده‌های آفریده شده >ی اورمزدی < * توانا به
سرکوبِ >قوای < * دروج است. (۱)

یادداشت‌ها

۱- یعنی: در پلکانِ هستی، حتی پایین‌ترین آفریده‌ها از نظرِ مرتبه‌ی هستی، و کم‌زورترینِ آنان نیز
توانا به سرکوبِ قوی‌ترینِ دروج‌هاست.



۱۴۹. درباره‌ی سنجه‌ای که میزان (= paymān)

نکویی و بدی > مردم < * با آن

اندازه گرفته می شود و شناخته می گردد،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! سنجه‌ای که با آن می توان میزان (=اندازه‌ی) نکویی و بدی مردم را اندازه گرفت و شناخت، یکی است؛ و از همه >ی سنجه‌ها < * بنیادین تر است > و آن، < * دین است؛ و سه گونه می باشد:

۱. دین نهادین (=فطری)، ۲. دین خوی نشان (=از سر عادت)، ۳. دین دانشورانه. (۱)
- چگونگی گزارش > آن سه دین بر شمرده‌ی < * بالا در > همین < * فصلی مربوطه (۲)
- آشکار خواهد شد: شماره‌ی گونه‌ها و، شماره‌ی تغییر آن سه > سنجه از نظر < * نوع نیکی و بدی، > در کتاب دین، روی هم < * هشت گونه گفته شده است (=waxt). (۳)

> اکنون، گزارش هشت گونه دین بر شمرده: < *

۱. یکی، آن کسی که در زمینه‌ی نهاد (=خیم) و خوی و دانش، هر سه، > پیرو < * دین بهی است.

۲. یکی، آن کسی که از نظر نهاد و خوی، نیک دین است، ولی به پیروی از دانش نمایین (=ظاهری) > پیرو < * دین بد شده است.

۳. یکی، آن کسی که از راه نهاد و دانش به دین بهی رسیده است، ولی به پیروی از خوی، بد دین است.

۴. یکی، آن کسی که از نظر خوی و دانش گراینده به دین نیک است، ولی در پیروی از نهاد > تبه‌خویانه، گراینده به < * دین بد است.

۵. یکی، آن کسی که از نظر نهاد و خوی بد دین است، ولی در پیروی از دانش > درست، گراینده به < * دین نیک است.

۶. یکی، آن کسی که هم در نهاد و هم از راه دانش نمایین (=ظاهری) بددین است، ولی خویمندانه <گراینده به> * دین نیک است.
۷. یکی، آن کسی که هم از نظر خوی و هم از نظر دانش نمایین بددین است، ولی به گونه‌ای نهادین <گراینده به> * به‌دینی است.
۸. یکی، آن کسی که هم از نظر نهاد، هم خوی و هم دانش نمایین، هر سه، بددین است. در زمینه‌ی به‌دیده گرفتن (=nigerišn / توجه به) این هشت‌گونه، کسی داننده‌تر و آزموده‌تر است و، می‌تواند درباره‌ی میزان (=اندازه‌ی) نیکی و بدی مردمان <نظر دهد> * که با این <هشت سنج به مردم> * بنگرد.

یادداشت‌ها

- ۱- مردمی‌زادگان از سه راه به دین نیک یا بد می‌رسند:
- یا از راه فطرتِ خدایی دین‌خواهانه‌شان است؛ به دیگر سخن، وارسِی اینکه نهادِ مردم به کدام دین گراینده است.
- یا از راه عاداتِ مردمانه‌شان است؛ به دیگر سخن، خُلق و خویِ مردم به کدام دین گراینده است.
- یا از راه پژوهش‌های دانشورانه‌شان است؛ به سخنِ دیگر، پژوهش و دانشِ مردمِ آنان را سویی کدام دین راهنمایی می‌کند.
- اورمزد و اهریمن نیز می‌توانند از همین سه راه برای دست‌نشانده کردنِ دینِ پذیرایِ نظرِ خودِ مردمان را سویی دینِ خود کُشند.
- اما در این روایت، نویسنده نشان نمی‌دهد که دو راهِ خُویمندی (=عادت) و آگاهمندی، کدام از راهِ اجتماع و کدام از راهِ خانواده به مردمان می‌رسد.
- اما معنایِ سرتاسریِ روایت روشن است: مردمی‌زادگان، چه از راه فطرتِ خدایی، چه از راه عاداتِ مردمیک (=اجتماعی) و چه از راه پژوهش‌های دانشورانه، به دین، یا خوب یا بد خواهند رسید.
- ۲- «فصلِ مربوطه» را برابرِ سخنواره‌ی «خوش دَرَک / xwēš darak» آورده‌ایم؛ با این سخنواره، در بسیاری از کرده‌ها و ابوابِ دین‌کرد روبه‌رو شده‌ایم؛ ولی بر ما روشن و شناخته نگردید که نویسنده با بیانِ این سخنواره به کدام کرده و فصلِ نظر دارد؟
- آیا همین فصل و کرده و روایتِ درنظر است؟ آیا به فصلیِ دیگر حواله می‌دهد؟



۱. دربارہیِ ہرزہ درآییِ <*کیشِ یہودی
> کہ مدعی است <* «بُنِ بُنانِ جہان را نشاید
جز از یکی باشد»؛

۲. دربارہیِ آموزہیِ <نا راستِ فرقہیِ
منافیِ >* مانی گرا <کہ مدعیِ
«ہست و بود» >* دو <بُنِ بی بُن >* ولی ہر
یک در ہمین کالبدِ آسمانی است؛

۳. و، دربارہیِ ہرزہ درآییِ سوفیست <کہ
مدعی است >* «ہمہی برابر ایستہا
(= xīrān / اعیان) و کارہا و چیزہا،
بُنِ <فراجہانی >* ندارند»^(۱)، و، پاسخِ
گزینِ گویانہ <ہی تک تکِ آن ہرزہ درآیی ہا >*
(= hangirdīg andarag=)
برابر آموزہیِ دینِ بھمی.

۱. <ہرزہ درآییِ کیشِ یہود: >*

<باورِ >* کیشِ یہودی <این است کہ: شمارِ >* بُنِ بُنان^(۲) (= a-bun / بی بُن) را
نشاید دو تا — در ضمن دور از ہم —^(۳) دانست.

< پاسخ: *

در ردّ این < ادعا > * اینکه: اگر < باور ما مزدانیان در باب > * «دو کیف (= /ciyōnīh/ چوئی) همستیزنده‌ی بی‌ئ، آنهم < در جهان‌های جدا و > * دور از هم» را پوچ می‌انگارند، چرا < خود آنان، در آموزه‌های‌شان > * «وجود دو کیف همستیزنده‌ی (۴) باهمانه (= موازی) را در زمان‌های نامحدود (= از ازل تا ابد)، (۵) آنهم در یک جهان، به گونه‌ی دوگانی (ham-aw-juxt/ باهم جفت) مدعی می‌شوند؟

۲. < هرزه‌درآیی مانی‌گرا: > *

آموزه‌ی < ناراست‌گروهک منافق > * مانی‌گرا < این است که: > * هر دو بی‌ئ (= بی‌ئ بُنان) هستی دارند ولی، به گونه‌ای درهم‌تنیده، < هر یک > از دو بی‌ئ * در همین کالبد آسمانی اند.

< پاسخ: *

در ردّ این < ادعا > * اینکه: اگر هست و بود (= būdan) حتی یکی < از دو بی‌ئ > * را در کالبد آسمان < آنهم جدا جدا و دور از هم، > * نشاید مندانه (= نامحتمل) می‌دانید، < موضوعی که درستی آن > * حتی از هست و بودِ تان جدا از هم به روشنی آشکار است، چگونه بودنِ دو < بی‌ئ را به گونه‌ای تودرتو، > * در همین کالبد آسمانی، آنهم تا به جاودان، شدنی می‌دانید؟ (۶)

۳. < هرزه‌درآیی سوفیست: > *

< ماده‌باوری آیین > * سوفیست (۷) < این است که: > * «همه‌ی برابر-ایست‌ها (= xīrān / آعیان) و کارها و چیزها، < خود، همان بی‌ئ > * بی‌ئ اند».

< پاسخ: *

در ردّ این < ادعا اینکه: > * اگر حتی «وجود یک < بی‌ئ مینوی > * را در زمان‌های نامحدود، در دو مکان» پوچ می‌انگارید، (۸) چگونه وجود چندین و چند گونه < سرشت‌ها و طبایع > * جدا جدا را، (۹) آنهم در زمانی بی‌کرانه، < نه در دو جا، بلکه > * در چند جا را مدعی می‌شوید؟ (۱۰)

یادداشت‌ها

۱- درک و دریافتِ نویسنده‌ی روایت از ماده‌ی باوری (=ماتریالیزم) روشن است: بنا به دریافتِ نویسنده‌ی این روایت (۱۵۰=)، ماده‌ی باوران، هیچ خاستگاهِ فراج جهانی برای اعیان و امور و اشیاء قائل نیستند و آن‌ها را بی‌بُن (=آبُن) می‌دانند و خود ماده را بُنِ بُنانِ هستی در نظر می‌گیرند.

۲- «بُنِ بُنان» را برابرِ واژه‌ی «آ-بُن / a-bun» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ معنایِ واژه‌به‌واژه‌ی آن، «بی‌بُن» است؛ با این فرزانواژه (=اصطلاح فلسفی) در بسیاری از روایت‌های دیگر دینِ کرد روبه‌رو می‌شویم؛ نگریسته‌ی نویسنده از کاربرد این واژه، نشان دادنِ فروزه‌ای سلبی برای آن هستی‌دار برترین است که خود، بُنِ بُنانِ همه چیز است ولی خود، بُنِیِ پساپُشتِ خود ندارد؛ پس، بی‌بُن است. نویسنده‌ی روایت، این معنا را با فرزانواژه‌ی پهلوی «آ-بُن / a-bun» فرامی‌گوید. بحثِ این روایت رویِ هم‌رفته این است که:

در دستگاهِ یزدان‌شناسیکِ یهودی، جهان را شاید دارایِ بیش از یک بی‌بُن (=بُنِ همه‌ی چیزها) باشد.

در دستگاهِ یزدان‌شناسیکِ مانیک‌گرا، جهان را می‌شاید که دارایِ دو بُن باشد؛ ولی نه جدا از هم؛ بلکه تنیده شده در همین کالبدِ آسمانی؛ و بُنِ تاریکی درونِ بُنِ روشنائی جای دارد. در دستگاهِ جهان‌شناسیکِ سوفسطائیان، جهانِ مادی از بنیاد دارایِ بُنی نیست و همه‌ی اعیان و روابط و امور، مادی اند و ماده، ازلی و ابدی است و بُنِ یزدانی ندارد بلکه خودِ ماده است که بی‌بُن است. یعنی: ماده، بُنِ بُنانِ همه‌ی چیزها در جهان است و هیچ بُنِ غیرِ مادیِ پساپُشتِ خود ندارد.

نویسنده‌ی روایت، به شیوه‌ی گزینِ گوییِ شناخته، نظرگاهِ هر یک از بدآموزی‌های بالا — البته برابرِ جهان‌شناسی و دستگاهِ یزدان‌شناسیکِ مزداییِ دوره‌ی ساسانی — را در یک جمله برمی‌گوید و سپس، به همان شیوه‌ی گزینِ گویانه، به بی‌ارجی و نادرستیِ فراگفت‌های کیشدارانِ پیشگفته رأی می‌دهد.

۳- آموزه‌ی مزداییان این است که، جهان، دو بُنی است؛ و هر کدام در دورترین جایِ آسمان به نسبتِ یکدیگر اند. بُنِ نیکی در ژرفایِ بخشِ پاکِ هستی؛ بُنِ بدی، در قعرِ تاریکی. جمله‌ی معترضه‌ی آیینِ یهودی، از سویِ نویسنده‌ی روایت، برایِ نشان دادنِ تقابلِ باورهای

یهودی با باورهای مزدایی آورده شده است.

۴- «دو همستیزنده‌ی باهم» را برابرِ سخنواره‌ی «دو آگینِ همستار / dō āgenēn hamēstār» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، بازگشتگاه (=مرجع) «دو» تنها می‌تواند خدا و شیطان در آموزه‌های یهودی باشد.

نویسنده‌ی روایت، پاسخِ یهودی را اینگونه می‌دهد که: شما یهودیان، از یک سو، دوئنی بودنِ جهان را برابرِ باورهایِ ما مزداییان نمی‌پذیرید؛ آنهم دور از یکدیگر، هر کدام در آسمانِ خودشان. ولی در همان دم، آموزه‌ای را به جایِ آن می‌نهد که در نسبتِ با آموزه‌ی ما مزداییان پذیرفتنِ سخت‌تر است؛ یعنی، نخست، به جایِ دوئنی خیر و شر، خدا و شیطان را می‌گذارید؛ به جایِ دور از یکدیگر بودنِ شان، در یک گیتی بودنِ شان را می‌نهد.

در سامانی که، پذیرفتنِ دوئنی جداگوهر که هیچ کدام دیگری را نمی‌آفریند و در دورترین جایِ یکدیگر هستی دارند خردپذیرتر از این است که خدا را خالقِ شیطان قلمداد کنید و هر دو را به گونه‌ای سخیف در یک گیتی جای دهید.

۵- «زمان‌های نامحدود» را برایِ سخنواره‌ی «آترین-زَمانیها / a-brīn zamānīhā» آورده‌ایم؛ که همان معنای «از ازل تا ابد» را دارد.

۶- نظرگاهِ گروهبِ مانی رویِ همرفته این است که: هست و بود (=وجود) دو بی‌ئنی را که هر یکی بی‌ئنی یک دسته از چیزهایِ جهان‌اند را می‌پذیرد، ولی در همان دم مدعی می‌شود که هر دو بی‌ئنی، یعنی هر دو بی‌ئنی، در یک آسمان جای دارند نه در دورترین جایِ یکدیگر.

نویسنده پاسخ می‌دهد: چگونه است که شما مانی‌گرایان، می‌توانید دو بی‌ئنی جداگوهر را در یک کالبدِ آسمانیِ تک‌گوهر جای دهید، ولی نظرگاهِ ما مزداییان — وجودِ دو بی‌ئنی در دورترجایِ آسمان از یکدیگر — را نمی‌پذیرید؟

به دیگر سخن، شما مانی‌گرایان نظرگاهِ پذیرفتنی و منطقیِ ما مزداییان را نمی‌پذیرید، در همان دم، خود، نظرگاهِ باورنکردنی و سخیفی را به‌میان می‌نهد.

۷- در ادبِ فلسفی-عرفانیِ ایران‌زمین، ده‌ری و فلسفیِ هم‌ردیف آورده شده‌اند؛ برایِ نمونه نگاه کنید به مرصا‌العبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ چهارم، فصلِ چهارم، ص ۳۹۶.

۸- «وجود یک <بی‌مئوی> * در زمان‌هایِ نامحدود، در دو مکان» در واقع نظرگاهِ مزداییان است؛ ولی با تأکید بر هست و بودِ دو بی‌ئنی. هر چند که سوفیستِ ماده‌باور حتی وجودِ یک بی‌ئنی

بی‌ئین را نمی‌پذیرد چه رسد به اینکه «دو بُن بی‌ئین» را بپذیرد.

۹- «چند گونه <سرشت‌ها و طبایع> جدا جدا را» را برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «هَر جُد-جُد / har jud-jud» آورده‌ایم.

دستگاه اندیشگانی «ماده‌باوری / ماتریالیزم»، جهان را برآمیده‌ای از سرشت‌ها و طبایع گوناگونی از قبیل عناصر چهارگانه‌ی «آب و باد و خاک و آتش»، و «کیف‌های گوناگونی از قبیل «سردی و گرمی و نموری و خشکی»، و، جانداران را برآمیزه‌هایی از آن سرشت‌ها و کیف‌ها با اخلاط چهارگانه می‌داند.

به گمان ما، سخنواره‌ی پهلوی در نظر (= هَر جُد-جُد / har jud-jud) سخن‌گوشه‌ای به همین موجودات کلی سازنده‌ی جهان و جانداران دارد که برخی از آن‌ها را برشمردیم.

نویسنده‌ی روایت (= موبد پاسخ‌دهنده)، می‌پرسد چگونه است که سوفیست ماده‌باور، از یکسو وجود یک یا دو بُن میثوی را پوچ و باطل و اثبات‌ناشدنی می‌داند، در همان دم، خود، وجود چندین و چند طبع و کیف و خلط مادی سازنده‌ی جهان را باور آورده‌است آنهم در جای‌های گوناگون. ۱۰- همه‌ی آنچه را که ما از این پرسش و پاسخ درمی‌یابیم این است که:

شما سوفیست‌های ماده‌باور، از یک سو دم از جهان بی‌ئین می‌زنید، از سوی دیگر، ماده را در جایگاه بُن بی‌نیاز از بُن معرفی می‌کنید؟

یعنی در این معنا که بالاخره جهان می‌باید دارای بُنی باشد، که آن بُن، خود، بی‌نیاز از بُن است، با ما هم‌عقیده‌اید؛ ولی، ما مزداییان، بُن بُنانِ جهان را دو نیروی خیر و شر می‌دانیم، شما سوفیست‌های ماده‌باور، بُن بُنانِ جهان را ماده می‌دانید.

حال چگونه است وجود بُنی که آن بُن، آنهم در زمانی پایان‌ناپذیر، آنهم در دو جای آسمان را نمی‌پذیرد، ولی خودتان، وجود ماده‌ی بی‌زمان بی‌کرانه‌ی بی‌بنیاد ازلی را می‌پذیرید که ضمناً نه در دو جا که در همه جا جای دارد؛ به سخن دیگر، اگر بناست هر گونه «سرمدیتی» نفی شود، بالطبع، سرمدیت بُن ماده‌های چهارگانه و سرمدیت سرشت‌های متضاد نیز می‌باید نفی شود؛ در باره‌ی این تناقض شما (= سوفیست ماده‌باور) چه می‌گویید؟

یعنی، بُن روحانی جهان را رد می‌کنید و به جای آن، بُن مادی با همان صفات را می‌گذارید؛ و، دو جایی بودن آن را نیز نمی‌پذیرید، و چندجایی بودن بُن مادی خود را آموزش می‌دهید. نویسنده‌ی روایت، در بستر سخن پهلوی، «چند جایی بودن بُن مادی» را با عبارت پهلوی

«وَسْ گِیاگ / was gyāg» فراگفته‌است.

خواننده‌ی پژوهنده‌ای که فرزانش نامهِی ارسطو در بابِ «جواهرِ سرمدیِ فسادناپذیر» را
 وارسیده‌باشد، درخواستِ یافت که استوارکردِ بحثیِ حقیقتِ وجودیِ جواهرِ سرمدیِ فسادناپذیر /
 ناتباهنده همان اندازه پیچیده و دشوار است که اثباتِ جهانِ دو-بُنی.
 روندِ بحث نشان‌می‌دهد که نویسنده‌ی این روایت با بحث و فحص در نظر آشنایی دارد.



۱۵۱. در بابِ چیرگیِ یکی از دو کنش

(warzišn) نیک یا بد اندر زمانه،

برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

کردوکارِ مردمان، بیش از هر چیز، دوسیده بر خیم <وخوی> * آنان است؛ و، خیم <وخوی> مردمان، <* بیش از هر چیز، دوسیده بر (=paywastag) دینِ آنان است؛ و تغییر <_ خیم و خوی و گنیش مردمان، همه <* از رهگذار > تغییر در <* آن (=نوعِ دین) است. (۱)>
کالبد (=قلب) همه‌ی دین‌ها از این سه رنگ <_ زیر که نام برده خواهد شد، <* (۲)>
رَزیده شده است:

۱. یکی، <آن دینی که <* بارنگِ > باورِ به <* > خداوندِ نیکی‌آفرینِ نه-بدآفرین>
<رَزیده شده است <* >؟>

۲. یکی، <آن دینی که <* بارنگِ > باورِ به <* > خداوندِ هم نیکی‌آفرین و هم بدآفرین>
<رَزیده شده است <* >؟>

۳. یکی، <آن دینی که <* با رنگِ > باورِ به <* > خداوندِ آفریننده‌ی بدی و
نه-نیکی‌آفرین> <رَزیده شده است. (۳)>

اکنون گزارشِ هر یک از این سه دین: <* >

۳. آن دینی که رنگش <باورِ به <* > > خداوندِ بدی‌آفرینِ نه-نیکی‌آفرین> است، اگر در جهان
رواجِ گسترده یابد، <باورِ نادرستِ زیر، یعنی اعتقادِ به اینکه، <* >
<از رهگذارِ زورمندیِ جهان‌آفرین است که، > فراروندِ هر آن <* > نیکی اندر مردمان
بازداشته شده است > <فراگیر خواهد شد <* >.

آن کسانِ خاصّی (۴) (۴) که <دل و جانِ شان <* با این > باورِ نادرست <* > رَزیده شده است
(=raštag / شکل گرفته است)، از راهِ فروغزی در این دین، از نظرِ خیم <وخوی>، <* تباه‌ترین آند؛
بدترین مردمان >_ زمانه <آند؛ بیش‌ترین نزدیکی‌ها را به دیوان دارند؛ کاسته‌ترین (=ناقص‌ترین)
جهانیان اند.

نام این دین: «جادوپرستی بدآیین» است. (۵)

۲. آن دینی که رنگش «>باور به<» * «خداوند هم نیکی‌آفرین و هم بدی‌آفرین» است، (۶) به سبب «نیروگرفتن» * پرستندگانِ بیشمارش بسی در جهان رواج یافته است؛ گرداننده‌ی خیم «>وخوی<» * مردمان سویی بدی‌آمیخته (۷) است؛ «یعنی مردمانی که» * کردوکارشان روی سویی کنش‌آمیخته از نیک‌کرداری و بدکرداری دارد؛ از راه این «کنش‌آمیخته‌ی بدی با نکویی» * دسته‌دسته آهو و بی‌داد اندر مردم چیرگی می‌یابد؛ و از رهگذر این «چیرگی» * ویرانی‌هولناکی جهان را «درمی‌نوردد؛ شمار» * تنابندگان، شگفتانه‌کاستی می‌گیرد؛ کارِ دروچ‌گرایی در مردم بالا می‌گیرد؛ روانِ مردم آسیب‌دیده و تبه‌خو می‌شود؛ سرافکندگی «مردمان» * چه ستمکامگی‌ها «به بار بنشانند(؟)؟» * (۸) بخششِ فره‌ی ایزدی «از مردم» * دریغ می‌شود(؟) nihān-dāštārīh / پنهانی نگه‌داری می‌شود؛ آلودگی و ناپاکی زمانه «سربرخواهد آورد» *؛ همه‌گونه بدی به چشم خواهد آمد: همچنانی که «هم اکنون» * پیدا است.

نام این دین: «آیین بدآموزِ یهودی» است.

۱. آن دینی که رنگش «>باور به<» * «خداوند نیکی‌آفرین نه-بدآفرین» است، اگر در جهان رواج‌گسترده یابد، خیم «>وخوی<» * مردمان سویی نکویی و دانایی گردانیده خواهد شد؛ به سبب خیم «>وخوی<» * دانیانه و نیک‌مردمان، منش، سویی اندیشه‌ی نیک، گویش سویی گفتارِ نیک و کنش سویی کردارِ نیک «گرایان می‌شود؛ این دین،» * «با هنرها» * «ی‌نهادی» * و دادگستری‌آش، افزاینده‌ی «نیکی‌های» * جهان و، رستگارکننده‌ی روانِ مردم «خواهد بود» *.

با اندک رواجی «از این دین،» * بزرگ‌ترین سودهای جهان‌آفرین «بهره‌ی» * تن و روانِ مردم «خواهد شد» *.

با رواج سرتاسری «این دین» * در جهان، همه‌ی مردم، با نکویی پاک و ویژه پشتیبانی می‌شوند (= abar-ēstišnīh / حمایت می‌شوند).

جهان، تهی از پتیاره و سرتاپا نکو می‌گردد؛ «این فرجام روشن در آموزه‌های دین» * پیدا است.

نام این دین — که به دانایی هَرُوپسپی (= مطلق) آراسته شده —

«دین ویژه‌ی بهی» «یعنی» * «دینِ مزدایی» است.

یادداشت‌ها

- ۱- «و تغییر خیم‌و خوی و گُنیش مردمان، همه از رهگذارِ تغییرِ در آن (=نوعِ دین) است» را سربه‌سر برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «ئش ئویش وِزدیشنیگ / u-š awiš wardišnīg» آورده‌ایم.
- ۲- نویسندگانِ دینِ کرد، واژه‌ی پهلوی «رَنگ / rang» را همیشه به معنای «عنصرِ مَقْوَمِه و مُشکَلِه» بکاربرده‌اند. در اینجا نیز چنین است. نویسندهِ روایت، عنصرِ مَقْوَمِه و زیربناییِ اعتقادیِ سه‌گونه دین را برمی‌شمرد. به دیگر سخن، عنصرِ مَقْوَمِه و زیربناییِ اعتقادیِ هرکِشی در نسبتِ با نوعِ نگاهِ آن دین به تعریفی است که از جهان‌آفرین ارائه می‌دهد؛ و در این چارچوب، سه‌گونه دین را برمی‌شمرد:
- یکی آن دینی که قضیه‌ی اصلیِ اعتقادیِ دین‌آش «باورِ به خداوندِ نیکی‌آفرین و نه-بد-آفرین» است؛
- یکی آن دینی که عنصرِ اعتقادیِ اصلی‌اش «باورِ به خداوندِ هم نیکی‌آفرین و هم بدآفرین» است؛ و، یکی آن آیینی که عنصرِ مقومه‌ی اصلیِ اعتقادی‌اش «باورِ به خداوند، در جایگاهِ آفریننده‌ی مطلقِ شر و بدی و نیافریننده‌ی نیکی» است.
- ۳- خواننده‌ی نکته‌بین خواهد دید که نویسندهِ روایت، پس از این، سه دینِ برشمرده در بالا را با همان ترتیب توصیف نخواهد کرد؛ بلکه نخست دینِ شماره‌ی ۳ را تعریف کرده؛ سپس دینِ شماره‌ی ۲ را و در پایان به توصیفِ دینِ مزدایی می‌پردازد.
- ۴- «کسانِ خاص» را برابرِ «ئوآزیگ کس / ēwāzīg kas» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ ولی دریافتِ روشنی از این سخنواره‌ی پهلوی نداریم.
- آیا سخن‌گوشه به کسانِ معدودی است که پشتِ پا به دینِ بهی زده‌اند و آیینِ بدِ جادوگری و شیطان‌پرستی را پذیرفته‌اند؟
- آیا اقلیتی بیگانه و پنهان‌کار اند؟
- آیا پیروانِ آیین‌هایِ کهنِ پیشا-آریایی اند؟
- آیا پیروانِ آیین‌هایِ بومیِ پیشا-آریایی اند؟
- ۵- اگر گزارشِ ما از این بند درست باشد، می‌توان نظر داد که با باوری همگون با بدآیینی «شیطان‌پرستان» امروزی روبه‌رو هستیم. این روایتِ دین‌کرد (=۱۵۱)، یکی از کهن‌نوشته‌ها و گواه‌نوشته‌هایِ این باب است.

۸- سرافکندگی < مردمان > * چه ستمکامگی‌ها < به بار بنشانند؛ > * را با گمانورزی برابر سخنواره‌ی پهلوی «وَش سَتَهَمَگِیَه ئی اِرَنج / wēš stahmagīh ī ēranj آورده‌ایم که ما خود، معنای روشن آن را درنیافتیم؛ از این روی، ترجمه از سرگمان انجام گرفته است.



۱۵۲. درباره‌ی آن کس که با خویشتن

<خدایی> *خویش <جفت> *است، و، آن

کس که با خویشتن <خدایی> *خویش

<جفت> * نیست، برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

کسی با خویشتن <خدایی> * خویش <جفت> * است که:

منش و گویش و کنش‌اش را با آخو (= axw / جانِ آهورایی) خویش پیونددهد؛ و از راه همپیوندی با دینِ بهی، به برترین <نیروی> * آخو — <یعنی> * اورمزد جهان‌آفرین — درپیوسته شود؛ <چنین کسی> * از رهگذارِ راه راستی که خود درمی‌نوردد، به خویشتن <خدایی> * خویش و جایگاهِ سربه‌سر نیکی و آکنده از نیک‌بختی خواهد رسید.

آن کسی با خویشتن <خدایی> * خویش <جفت> * نیست که، منش و گویش و کنش‌اش از جانِ خدایی‌اش؟^(۱) بریده است و به کامه‌پرستیِ نا <هماهنگ با <خویشتن — خدایی> *^(۲) پیوندخورده است؛ <چنین کسی> * از رهگذارِ پیوند با کُزراهه‌ی کامه‌پرستی <به> * بددینی کشیده می‌شود؛ <و از رهگذارِ گرایش به بددینی> * به زداژمینو و دروج گرایان می‌شود (= kašišnīg)؛ در بی‌خویشتنی (= a-xwēš) و جایگاهِ سراسرِ بد و آکنده از رنج فروخواهد لغزید.

یادداشت‌ها

۱- سخنواره‌ی «جانِ خدایی‌اش» را با گمانمندی برابرِ واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که هم می‌تواند «xēm / خیم» خوانده شود و هم «nišēm / نیشم» و هم می‌تواند کژنوشته‌ای برایِ واژه‌ی آخو (= جانِ آهورایی) باشد. پژوهشِ ما در دینِ کرد نشان می‌دهد که دینِ واژه‌ی «آخو» به معنیِ پرتوای از جانِ آهورایی است که فروغانه‌ای از آن در زندگیِ زمینی به انسان هدیه شده است.

۲- «کامه‌پرستیِ ناهماهنگ با خویشتنِ خدایی» را برابرِ سخنواره‌ی «آ-خوش وَرَن / a-xwēš waran» آورده‌ایم.



۱۵۳. درباره‌ی رسیدنِ مردم به چکاد

فره‌یختگی در هر کاری، <هر کس>* در

پیشه‌ی خود، برابرِ آموزه‌ی دین بهی.

رسیدنِ مردم به چکادِ فره‌یختگی و کار در هر پیشه‌ای، به گونه‌ی نهادین، بیش از هر چیز استوار بر آن است که <آدمی>* می‌بایست منش و اندیشه‌اش را پای‌ریز (= hu-dāg / hu-dahag / وقف) فره‌یختگی در آن پیشه کند؛ و فراتر از هر کاری، اندیشه‌اش شتابان (= nixwār / آرزومندانه) آهنگ <فره‌یختگی>* در آن <کار>* کند.

چونان، آن آرزویِ سرشتین به آن سعادت‌زاترینِ چیزهایِ سرشتین، که به گونه‌ای جاودانه <نهادین>* در اندرونِ تن <مردمی‌زادگان به‌ودیع‌نهاد شده‌است>*.

این است که آن بینش (= ān wēnišn^(۱)) از رهگذارِ کارنشانِ بس‌نیرومندی که بر <نیروی>* هوش و، بر اندیشه‌ورزیِ زورمندی که استوار بر آن (=نیرویِ هوش) است، به ایزد وَهْمَن (=سرنمونِ برینِ اندیشه / نخستینِ تراویده‌ی نورالانوار) خواهد رسید.

<یعنی به پله‌وپایگاهی خواهد رسید که، به>* هولبارترینِ تنگی‌ها تن نخواهد سپرد و بزرگ‌ترینِ فراخی‌ها <یِ این‌جهانی، آرام و قراش را>* آشفته نخواهد کرد.^(۲)

یادداشت‌ها

۱- بازگشتگاه / مرجع «آن»، در عبارت «آن بینش»، سخن‌گوشه به اندیشه و منشی دارد که کوشش و جوشش خود را پای‌ریزِ فره‌یختگی در کاری کرده‌است. تنها چنین بینشِ وقفِ کاری شده‌ای می‌تواند اثر و کارنشانِ نیرومندی بر نیرویِ هوش و قوه‌ی اندیشه‌ورزی بگذارد.

۲- چنین می‌نماید نگرسته‌ی نویسنده این است که، رسیدنِ به چکادِ فره‌یزش و رسیدنِ به بالاترینِ مرزِ فرهنگ در هر پیشه‌ای، در زندگیِ زمینی، به شرطی دست‌یافتنی است که به رسیدنِ به بهمن (=مُثُلِ اَعْلایِ اندیشه / نخستینِ سانجِ نورالانوار) دلِ بسپریم. در آن مقام است که به دَرَوَه کاخِ مرتبت و قصرِ آرزوها و سرِ همه‌ی فره‌یختگی‌هایِ جاودان و تهی از آشوب خواهیم رسید؛ یعنی در تنها پله‌وپایگاهی که خواهانِ چیزی برتر نیستیم؛ زیرا آشوب و کاستی و برتری‌خواهی در آن مقام راهی ندارد.



۱۵۴. در باره‌ی امید به برافراشتگی
 دیگر باره و نزدیک و دیرپای <پرچم>*
 پادشاهی نیکان، و، امید به تنگی گرفتار آمدن
 و <سرنگونی زودهنگام و، >* نابرافراشتگی
 دیگر باره‌ی <پرچم>* پادشاهی بدان،
 برابر آموزه‌ی دین بهی.

سامانش پادشاهی نیکان، نهاده شده بر «میان‌روی» و «داد پاک‌وناب» است. (۱)
 اندکی گزافه‌خواهی و کاستی‌کاری، هر آن «میان‌روی» و «داد پاک‌وناب» را میان مردم جهان
 به لرزه درخواهد آورد.
 این، به مانند <آیین> آبی خوشبوی و تُنک است کُش اندک افزایشِ خشکی بر آن، <برابر
 است>* با بازپس‌گیری گوارایی و، جایگزینی هر آن گندیدگی (؟) و پژمردگی (؟) بر آب.
 <چرای>* امید به برافراشتگی دیگر باره <ی پرچم نیکان، برخاسته از>* یادکرد ستودگان
 آسمانی <از سوی>* مردمان جهان است؛ <یادکردی>* به هر آن پادشاهی ایشان (=ستودگان
 آسمانی) است که به سبب نیکی و نواخت (=šnāyišn) آنان، هر آن دادگستری <ویژه‌ی>* ایشان
 <بر مردم زمینی>* فراخواهد رسید؛ یعنی، <فرارسیدن>* هر آن چاره و کوشایی سزاواری که
 با چنان <دادگستری ویژه و آسمانی همسنگ>* است.
 و، از هر آن پادشاهی بدان، که در زادونهاد خود گزافه‌خواهی و کاستی‌کاری (=افراط و تفریط)
 است، چه تباهی‌ها که بر نیروی «میان‌روی» و «داد» همسنگی (۲) «آن طرفه‌مرد فرزانه‌ی دادگستر»
 خواهد بارید. <پادشاهی بد بدان، >* همانی است که اکنون در جهان دیده می‌شود (؟).
 اما، تا آن زمان که «آن مرد» (۳) اندر جهان به پیدایی رسد، <پادشاهی بد بدان>* به سبب
 گزافه‌خواهی‌ها و کاستی‌کاری‌های خودش چنان از هم‌پاشد و سرکوب شود <که>*.
 همینکه «آن مرد» در جهان به آشکاری و پیدایی رسد، آن پادشاهی <بد بدان، >* به سبب

نزدیک شدنِ زمانِ مرگش، به دستِ آن طرفه‌مرد، به خواری، نیست و نابود می‌شود.

<چرایِ امید به >* برنیافراشتگیِ دیگرباره‌ی <پرچمِ بدان>* پی‌آمدِ یادکردِ ستودگانِ مینوی <ازسوی >* مردمِ جهان و، پی‌آمدِ یادآوردِ بسی رنج و زیان و دردی است که از پادشاهیِ بدِ آنان می‌آید.

یادداشت‌ها

۱- «دادِ پاک‌وناب» را برابرِ «دادِ ثی اَبَزَگ / dād ī abēzag» آورده‌ایم؛ نظرگاهِ نویسنده این

است که «عدالت»ِ خالص و بی‌غش تنها می‌تواند از پادشاهیِ ایرانی و دینِ ایرانی برخیزد.

۲- «میان‌روی و دادِ همسنگ» را، به شیوه‌ی باهم‌شماریک (=قیاسی)، برابرِ با «پیمانِ تُد دادِ ثی اَبَر / paymān ud dād ī abar»، از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ معنایِ واژه‌به‌واژه‌ی آن، «میان‌روی و دادی که هست برابر» می‌باشد.

۳- عبارتِ «آن مرد» سخن‌گوشه به چه کسی است؟ آیا بهرام ورجاوند؟ آیا سوشیانس؟



۱۵۵. درباره‌ی نشانگانِ دسته‌ای <از

مردمان> * که فرّه <یِ یزدانی‌شان> *

فراز گرفته و رو به بالا می‌درخشد، و، نشانگانِ

دسته‌ای <دیگر از مردمان> * که فرّه <یِ

یزدانی‌شان> * نشیب‌گرفته و سر به نگوئی

کاهنده گذارده‌است، برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

<نشانگانِ فرازندگی و بالندگی فرّه‌ی یزدانی> *

از نشانگانِ دسته‌ای <از مردمان> * که فرّه‌ی <یزدانی‌شان> * فراز گرفته و رو به بالا می‌درخشد، این سه گونه <یِ زیر بر شمردنی> * است:

۱. <یک نشانه آن است> * که مِه‌تران‌شان^(۱) از راهِ داناییِ دینی و اندرزهایش، و نیز، با فرمان‌بری <یِ کِه‌تران> * پیشوایی می‌کنند.

۲. <یک نشانه‌ی دیگر آن است که> * کِه‌تران‌شان، با پیروی از پرسش و پاسخ‌های دین‌ورانه^(۲) و خوب‌نیوشیدن <یِ از مِه‌ترانِ دیندار، از آنان> * پیروی می‌کنند.

۳. (الف). <نشانه‌ی دیگر اینکه> * آنانی (=فراستان‌شان) که بر فرودستان سر اند، <از این فرادستی> * آرمان‌گرا و سبک‌بار اند؛ و، فرودستان، از فرادستیِ مِه‌تران (=ul abar) خوشنوداند (=سرخوش اند / xwaš).^(۳)

۳. (ب). <در این میان> * اگر <خدای ناخواسته>! * فرادستیِ مِه‌تران سربه‌فرودگذارد، <مِه‌ترانِ تاج و تخت از دست‌داده> * به گونه‌ای دادخواهانه، آهنگِ فرادستی <یِ از دست رفته> * را خواهند داشت؛ و فرودستانی که <از بدِ روزگار> * فرادستی یافته‌اند (=frōd andar ul=)، فروتنانه (=ērīg) آهنگِ فرودستی <یِ پیشین> دارند.

نشانگانِ دسته‌ای <دیگر از مردمان> * که فرّه <یِ یزدانی‌شان> * نشیب‌گرفته و سر به نگوئی کاهنده گذارده، بازگونه‌ی آن سه نشانگانی است که در بالا شمرده‌آمد.

<نشانگانِ نشیب گرفتنِ فره‌ی یزدانیِ دسته‌ای از مردمان: >*

۱. <یک نشانه، >* آن هنگامی است که مِه‌ترانِ شان (=مِه‌ترانِ مردمان) از راهِ بددینی(?) و بدآگاهی(?) و فرمان‌پذیر کردنِ <کِه‌تران >* از اندرزا <ی بددینی و بدآگاهی >*(?) پیشوایی می‌کنند.

۲. <یک نشانه‌ی دیگر آن هنگامی است که >* کِه‌تران <ی- شان با روی برگشتنِ از ستایشِ ایزدان و، سخن‌ناشنوی از مِه‌تران، از آنان پیرویِ ظاهری می‌کنند.

۳. (الف). یک نشانه‌ی دیگر آن است که >* فرادستان (=ul) سرورِ بر فرودستان، <از این فرادستی و سروری، >* بدنهاد(?) (۴) و گران‌بار <از این سروری >* اند؛ و فرودستان، از سروریِ فرادستان ناخوشنوداند.

۳. (ب). <در این میان، اگر روزی از بد حادثه، >* سروریِ فرادستانِ شان سربه‌فروگذار (بخت‌برگشته‌شوند)، سخت (?) (östīgihā?)، دل به فرودستی می‌سپزند؛ و فرودستانِ سروری یافته بر فرادستان (=frōd abar ul)، به دور از هرگونه فروتنی (=an-ērīhā) آهنگی <ماندگاری در >* فرادستی دارند. (۵)

یادداشت‌ها

۱- یعنی مِه‌ترانِ آن گروه از مردمان که درخششِ فره‌ی یزدانیِ شان رو به فراز است.

۲- «پرسش و پاسخِ دین‌ورانه» را برابرِ «دِن-پُرسیشنیگیه / dēn pūrsišnīgih» آورده‌ایم؛ یعنی مردمان، هر مسئله‌ای که دارند، چه مردُمیک (=اجتماعی) و چه دینیک (=فقهی)، پاسخِ آن را در کتابِ دین می‌جویند.

۳- آن‌چه ما از این سخنواره‌ی تاریک‌نشانِ درمی‌یابیم این است:

کِه‌تران و فرادستان، از فرادستیِ خود نه تنها به زیانِ فرودستان بهره نمی‌گیرند، بلکه آهنگِ فرآستگی و کمال را دارند؛ کِه‌تران نیز نه تنها آن فرادستیِ مِه‌تران را بارِ گرانی نمی‌دانند بلکه به آن دل سپرده‌اند و راضی‌اند.

۴- واژه‌ای را که با گمانمندی، «بدنهاد» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ «𐭠𐭣𐭥𐭭» نوشته آمده است؛ ما آن را «تَر-خِمان» خوانده‌ایم و به پیروی از واژه‌ی پهلویِ «تَر-مینِشن»، از نوشت و خواندِ واژه‌ی درنظر، معنایِ «بداخلاقِی و رفتارِ بد و متکبرانه و تَوام با

خیم و خوی بد از سوی فرادستان» را فراندیشه داشته‌ایم.

شاید بتوان واژه و نگارش در نظر را «وَتَر-خِمان / <wa>ttar-xēmān» نیز خواند.

به هر روی، نظرگاه نویسنده این است که «نزول و پستی اخلاقی طبقاتِ فرودست» را برساند.

۵- آنچه که ما از این روایت درمی‌یابیم این است:

نخست، بخش‌بندیِ زمانه به دو گونه روزگاری است که یا با درخششِ فره‌ی یزدانی، یا با پوشیدگیِ فره‌ی یزدانی نشان زده می‌شود.

فرادستان و فرودستانِ طبقاتِ مَرْدُمیک (=اجتماعی) نیز در هر دوره و زمانه‌ای از خود دو گونه رفتار نشان می‌دهند.

نکته‌ی شاینده در این روایت، کاربردِ واژه‌ی «مه / meh» برای طبقه‌ی مه‌ترِ مَرْدُمیک، و، کاربردِ واژه‌ی پهلوی «که / keh» برای طبقه‌ی که‌ترِ مَرْدُمیک است.

نویسنده از به‌کاربردنِ دو واژه‌ی «آل / ul» و «فرو / frōd» فرادستی و فرودستیِ یکی از آن پایگان‌های مَرْدُمیک (=اجتماعی) را فراندیشه‌ی خود دارد.

هر زمان که در مردمگاهی (=اجتماعی)، لطفِ فره‌ی یزدانی تودگان و سروران را دربرگیرد، سروری از آن نژادگان و فرادستانِ شایسته‌ی سروری خواهد بود و درخشندگیِ فره‌ی یزدانی بهره‌ی مردم خواهد شد؛ فرودستان از سروری آنان شاداند؛ فرادستان نیز از این سروری در اندیشه‌ی کمال‌آند. اگر به سببِ حادثه‌ای یا تازشی اهریمنانه، فرادستانِ شایسته‌ی سروری، سر به‌که‌تری و فرود گذارند، همیشه می‌باید، با بزرگ‌منشی و ویژه‌ی خودشان در اندیشه‌ی بازپس‌گیریِ تخت‌وگاه از دست رفته باشند؛ فرودستان و زبونیان تازه سروری یافته نیز در اندیشه‌ی این باشند که در زمان بهنگام، تخت‌وگاه را به دستِ شایستگانِ سروری بسپارند.

اگر به هر چم و بهانه‌ای، همه‌ی نشانگانِ پیش‌گفته باژگونه‌شوند، فره‌ی یزدانی از مردمان برگرفته خواهند شد.

معنای پیش‌گفته درباره‌ی طبقات و پایگان‌های فرادست و فرودست، در سرتاسر دین کرد، به گونه‌ای متعصبانه پیگیری و دنبال می‌شود. برای نمونه نگاه کنید به همین کتاب سوم، کرده‌ی ۲۰۲م، بند ۸م.



۸۸=۱۵۶ برشمردن آنچه که به بیش ترین

اندازه دین مزدایی را به بالندگی می رساند، و

آنچه به بیش ترین اندازه آن را به

تباهی می کشاند، برابر آموزه ی دین بهی.

برابر آموزانش دین < بهی، > * آنچه به بیش ترین اندازه دین مزدایی را به بالندگی می رساند، < میانه روی > (۱) دانسته شده است (ōšmurišn / شمرده شده است)؛ < که پی آمد آن: > * رادمردی و بخشایشگری با همدینان و پارسایان است؛ < که آن نیز بروبار > * تن دردادن و گوش جان سپردن به دستوری زرتشت و ارترین < بهی دینداران > * (= zarduxšrōtom)، < یعنی > * پارسای سزمنون جهان است.

آنچه آن را (= دین مزدایی را) به بیش ترین اندازه به تباهی می کشاند، هر آن گزافه خواهی و کاستی کاری اهریمن خواهانه — < همان > * پتیاره ی جهان و دین بهی — است؛ < که پی آمد آن، > * ناآشتی و ستیزه جویی با همانه ی (= āgēnēn) تودگان در خوارداشت آنی که پله و پایگاه دین دستوری دارد، می باشد.

_____ یادداشت ها _____

۱- «میانه روی» را به شیوه ی باهمشماریک (= قیاس) با بند دوم روایت، به ترجمه افزوده ایم؛ نویسنده ی این روایت، در بند دوم این گزارش، که ماده ی تقابل و ستیز با دین مزدایی را فراخ ترمی شناساند، از همستیزنده های «میانه روی»، یعنی افراط و تفریط نام می برد. و نیز برای استواری درستی قرائت و بازسازی ما نگاه کنید به عبارتی از همین کتاب سوم دین کرد، کرده ی پنجاه و هفتم، دفتر یکم گزارش در دست:

هستش دانایی دین مزدایی — از آنجا که پتیاره هایش افراط و تفریط است — درگوهر خود، «میانه روی» ست؛ زیرا < میانه روی، برساننده ی > * ذات دین مزدایی است. همستیزنده ی با دانایی < دین مزدایی > * افراط می باشد؛ که همزاد دروغین دین است؛ و پتیاره ی < دین مزدایی > * تفریط است.



پیشکش به: دکتر علی اصغر رهبر؛
به پاس آنکه نامواژه‌ی سپندِ پزشک، برازنده‌ی اوست.

۱۵۷. **I.** درباره‌ی خاستگاه پزشکی،
II. چرایی بایستمندي آن،
III. (الف)، گونه‌های پزشکی، و،
(ب). بخش بندی‌هایش،
(ج). <گوناگونی تن‌پزشکان؛> *
IV. کردوکار و سود پزشکی،
V. جدا بُني <گوهر> * پزشکی از
بیماری،
VI. چگونه بودنِ پزشک،
VII. نیکی‌های پزشکی،
VIII. زیرماده‌ای که کارِ پزشکی بر
آن است، و، <نوع> * کارِ <پزشکی> *
بر آن ماده،
IX. ارج <پزشکی> * و سنجه‌ای
که با آن، پزشکی سنجیده می‌شود، *
X. (الف). نیکودَهِشِ تن‌پزشک در
تن‌پزشکی،
(ب). و، نیکودَهِشِ روان‌پزشک
در روان‌پزشکی،
XI. (الف). آزمونی که بر هر دو

- (=تنْ پزِشک و روانْ پزِشک) >انجام می‌گیرد،
و، آن پزِشکی را که <* می‌شاید آزمود و
آنی را که شایسته‌ی آزمون نیست،
(ب). آن کارِ درخوری که پزِشک
می‌باید با مردم کشور انجام دهد،
>(ج). آن پذیرایی شایسته‌ای که
مردم باید در برابرِ پزِشک انجام دهند،
(د). سنجه‌ی آزمون، رَوادید و
میزانِ مزدِ پزِشک، <*>
(ه). کیفرِ آن دسته از پزِشکان که
آزمون نشده و بی‌روادید (=بی‌پروانه)
پزِشکی می‌کنند،
(و). و اینکه آزمودنِ پزِشک و
گزینشِ وی بر عهده‌ی چه کسی است؟
XII. (الف). در اینکه نامواژه‌ی
پزِشک و درمانگر برازنده‌ی چه کسی است؟
(ب). و اینکه پزِشکی >در میانِ
چهار پیشه‌ی شناخته‌ی مردُمیک، <*> در
کدام پیشه (=طبقه) جای دارد؟
XIII. آن >چاره‌جویی <* بایسته‌ای
که روانْ پزِشک از تنْ پزِشک، و تنْ پزِشک از
روانْ پزِشک برمی‌گیرد، و، آن <کمکِ >*>
بایسته‌ای که هر دو می‌باید از پادشاه بگیرند،
XIV. خاستگاهِ بیماری،
XV. گونه‌های بیماری و نام‌های‌شان،
XVI. گونه‌گونیِ داروها،

XVII. (الف). نیروی سامانده
تندرستی،

(ب). آن نیرویی که هموندهای
تن را برای سامانش درست،
سازمان می‌دهد،^(۱)

(ج). و آنی که نیروگان جان را
برای کارِ سودمند یگانه می‌کند
(hamēnāg / همراهی می‌کند)،

XVIII. (الف). نیازِ مردم به نگه‌داریِ تن
و ویرایشِ جان، و، <چم‌وچرایِ نیازِ شان> *
به خوراک و دارو،

(ب). <درباره‌ی گوهرِ مینویِ تن
و جانِ آفریدگانِ آسمانی> *،

XIX. شماره‌ی زمینه‌هایی که کارِ
تن‌پزشکی بر آن است،

XX. <آنچه که> * کنشِ پزشکی بر
آن است، و، فرجامِ آهنگِ پزشکی،
پسانِ گزیده، با کم‌ترینِ واژگان،
برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.^(۲)

I

<درباره‌ی بُن‌اهوراییِ پزشکی> *

بنیادِ پزشکی، فرزانشیِ آهورایی است که پزشکی در آن (=فرزانشِ آهورایی)، نزدیک‌ترین
دانش‌ها برای <شناخت> * سرشتِ آمیختگی <جهان با آلودگیِ اهریمن> * است.^(۳)

II

<چرایِ بایستمندي آن>*

چرایِ بایستمندي پزشکی، برآمدِ نیازِ <مردم> * و دیگرِ آفریده‌هایِ گیتیایی در <پسراندن> * تازشِ اهریمن، از بهرِ پایندانیِ تن در درستی و درمانِ کردنش از بیماری است.

V

<جدائنیِ گوهرِ پزشکی از بیماری>*

پزشکی از بیماریِ جدائنی دارد؛ چونانِ جدائنیِ دانایی <از نادانی>.

III

(ب). بخش‌بندی‌هایِ پزشکی:

زیربخش‌هایِ < * پزشکی، <یکی، مینوپزشکی و تَک‌تَکِ اندرزهائیش (=تجویزاتش) است> * یکی، گیتی‌پزشکی و تَک‌تَکِ اندرزهائیش (=handarzīgīh) می‌باشد.

نخست، اندرزه‌هایِ مینوپزشکی است:

که با <بهره‌گیری از> * نیرنگ‌هایِ (=ادعیه) دینِ بهی، بیماری‌هایِ اهریمنانه و دیگرِ آزارها را از تنابندگان می‌زداید و نیست‌ونابودمی‌کند؛

<دودیگر، > * اندرزه‌هایِ گیتی‌پزشکی است:

که با <بهره‌گیری از> * داناییِ دینی، کالبدِ مادیِ تنابندگان را از بیماری‌هایِ اهریمنانه می‌پرهیزاند و بهبودمی‌بخشد.

هر یک (=مینوپزشکی و گیتی‌پزشکی)، دو بخش اند: فراگسترانه و ویژستانه (=خاص). (۴)

۱ / ۱. <فرجام‌آهنگ> * فراگسترانه‌یِ (=عام) مینوپزشکی، برابرِ با آموزه‌یِ دینِ بهی:

روان‌پزشکیِ همگیِ مردمان است که بیش از هر چیزِ ویرایشِ خیمِ <وخوی> خودِ جهانیان است؛ آنهم به کمکِ سخنِ آفریننده (=ahu)، کشوربان، سرورِ دینی (=rad) و به کمکِ <مرجعیت> * زرتشت‌وارترین <همه‌یِ دینداران>.

۲ / ۲. <فرجام‌آهنگ> * ویژستانه <یِ مینوپزشکی>*

روان‌پزشکیِ مردم است، از رهگذارِ رویگردانِ کردنِ آنان از اندیشه‌یِ بد و گفتارِ بد و کردارِ بد، و،

گرایان کردنشان سویی اندیشه‌ی نیک و گفتار نیک و کردار نیک است؛ که بیش از هر چیز (abērtar=) با ویرایش خیم و خوی خود دانایان و دین‌پرداران، آنهم برابر آموزانش‌های دین بهی فراهم می‌آید.

۲ / ۱. <فرجام‌آهنگ> * فراگسترانه‌ی گیتی پزشکی:

تن پزشکی مردم است — آنگونه که دین بهی می‌آموزاند — در <گردن نهادن به> * دستوری زرتشت‌وارترین <همه‌ی دینداران> * و نیکوفرمانی از کشوربان، برای نگه‌داری بُن‌ماده‌های تن <آفریدگان> * در برابر پوسیدگی <های آهریمن خواهانه> *.

۲ / ۲. <فرجام‌آهنگ> * ویژستانه‌ی گیتی پزشکی:

تن پزشکی تگ‌تکِ مردمان است — آنگونه که از «آموزه‌های درمانگران»،^(۵) برمی‌آید — برای پاییدن هموندهای شان (=اعضای بدن‌شان) در برابر تباهی <های آهریمن خواهانه> *.
<خود> * تن پزشکی شش رشته (=baxšišn) دارد؛ که نام‌شان برابر یادنوشت <کتاب> * دین <این است> *^(۶)

۱. آهلائی درمانی (=زُهددرمانی)،^(۷) ۲. آتش درمانی، ۳. گیاه‌درمانی، ۴. کارد-درمانی،

۵. نیشتردرمانی و ۶. مَنتر-درمانی.

زیربنیادی‌ترین‌شان، که در جهان دیده می‌شود(؟) [یا: یافت می‌شود]، مَنتر-درمانی است؛ چرایی بنیادین بودنش <در کارِ درمان> * این است که بی زخم و درد و رنج تن، بیماری‌ها را — با نیرنگ و افسون‌های (=آدعیه و اذکار) مَنترئی — به‌تندی از تن مردم می‌زُدايد.^(۸)

دو دیگر(؟)، <پس از گیاه‌درمانی، زیربنیادی‌ترین درمان> * همان آتش‌درمانی است؛ چرایی‌اش <این است که> * با نیروی آتش، در کارِ زدودن تباهی و پوسیدگی و زهرناکی(؟) بیماری^(۹) [یا: گسترش(؟) بیماری] از راهِ هَواست، آنهم با تفتاندنِ تن، <.....> *.

[از رهگذارِ گندزدایی کردنِ با گیاهانِ بُویمند (=مُعطر) مؤثر (=pērōzgar)، در کارِ زدودنِ

بسیاری بیماری‌ها از تن است، آنهم با کم‌رنجی تن]]^(۱۰)(؟)

<در پلّه‌ی پایین‌تر> * سدِیگر، گیاه‌درمانی جای دارد؛ چرایی‌اش <این است که زخم و

رنج‌آش < * از زخم و رنج برخاسته از کارد یا نیشتر پزشکی کم‌تر است؛ زیرا با خوردن و گندزدایی < گیاهینه > * و دیگر < درمان > هایی از این گونه، بیماری‌ها را از تن می‌زداید. میانِ کارد پزشکی و نیشتر پزشکی، نیشتر پزشکی در < زینه‌ی > * پایین‌تری است. (۱۱)

< بخش‌های روان پزشکی > *

روان پزشکی < نیز > * دو بخش دارد:

۱. باور آوردنِ زبانی به دینِ بهی؛
 ۲. باور آوردنِ رفتاری به دینِ بهی.
- هر دو گونه باورها، روانِ مردمان را بهبودمی‌بخشد.

XII

(الف). < در اینکه نامواژه‌ی پزشکی و درمانگر برازنده‌ی چه کسی ست؟ > *
در جهان، آن کسی برازنده‌ی پلّه‌وپایگاهِ «درمانگری» است که، پاسبانِ روانِ همگیِ مردمان از گناه و، تن‌شان از بیماری باشد.
در جهان، آن کسی برازنده‌ی پلّه‌وپایگاهِ (= nām) پزشکی است که روانِ همگیِ مردم را از گناه و تن‌شان را از بیماری بهبودبخشد.
نزدِ یکِ یکِ مردم، نامِ «درمانگر» ارزانیِ آن کسی ست که روانِ یکِ یکِ مردم را از گناه و تن‌شان را از بیماری پاسبانی کند. (۱۲)
نزدِ یکِ یکِ مردم، نامِ «پزشک» ارزانیِ آن کسی ست که روانِ یکِ یکِ مردم را از گناه و تن‌شان را از بیماری بهبودبخشد.

III

(الف). < گونه‌های پزشکی > *

۱. تن پزشکی دو گونه است: یکی، پاییدنِ تن برایِ درست‌مانی و، یکی، به‌بهودرساندنِ تن از بیماری است.
- به همان گونه، روان پزشکی < نیز دو گونه است: یک گونه‌ی آن، < * در کارِ پاییدنِ

(=مصونیت) روان از گناه است و <یک گونه‌ی دیگرش> * بهبودبخشیدنِ روان از گناه است.

IV

<کردوکار و سودِ پزشکی> *

کارِ فراگسترانه‌ی (=amaragānīg / همه‌گیر) پزشکی، پاییدنِ روان و تِنِ همگیِ مردم به یوبه‌ی درستی است و، بهبودبخشیدنِ از بیماری می‌باشد؛ سودی که از آن <برمی‌خیزد> * سامانیشِ جهان به یوبه‌ی درستی و پاکی و خوشبویی است.

کارِ ویژستانه‌ی (=ēwāzīg / خاص) پزشکی، پاییدنِ روانِ تکتِکِ مردم از گناه و، تِنِ شان از بیماری است؛ و سودی که از آن <برمی‌خیزد> * درست‌مانی و راه‌اندازی (=kārīgih / کارآیندی) تِنِ مردمان و، پارسا شدنِ روانِ شان است.

VI

<چگونه بودنِ پزشک> * (۱۳)

چگونه بودنِ پزشک، هم درباره‌ی روانِ پزشک و هم درباره‌ی تِنِ پزشک، (۱۴) هر دو، اندازه‌اش، (=handāzag / معیار) باگزینشِ شهریارِ فرزانه‌ی دینِ آموخته (۱۵) است.

(الف). <چگونه بودنِ روانِ پزشک> *

<گزینش> * روانِ پزشک، <به عهده‌ی> * زرتشت‌وارترین <همه‌ی دینداران> * صاحبِ دستور (=فتوی) است؛ به گونه‌ای که: پاکیزه خیم، دارنده‌ی خِرَدِ ناب، دارایِ ویژسته‌ترین <گونه‌ی> * دینداری (=اصالتِ دینی)، (۱۶) اندیشنده به یزدان، یِزِشگرِ برترینِ قوه‌ی اَخَو [یا: ستایشگرِ اندیشه‌ی نیک]، (۱۷) مینوین، (۱۸) به یاد سپارنده‌ی اوستا، (۱۹) گزارنده‌ی زند <اوستا> *، دین‌آگاه، فارغ از بدگمانی <نسبت به حقایقِ دینی> *، (۲۰) آراسته (؟) و بزرگ‌دادگستر (=مدافعِ فرساخته‌ی راستی)، دارنده‌ی شناختِ وَهْمَنَه، (۲۱) تهی از خشم، دشمنِ کامه‌پرستی، سرکوب‌کننده‌ی آز، تیزفرمان در کشتنِ گناهکاران است؛ زمانِ بهره و پاداشِ شایستگان به‌سزاواری بخشایشگر <ی پیشه‌می‌کند> و، وکیلی فرساخته است؛ (۲۲) در این پنج چیز <— زیر> * اندازه نگهدار است:

«چشم»، «دهان»، «زبان»، «گوش» و «نَفْس».

چشم را از زخم زدن (؟) (=چشم زخم) >بر حذر می دارد<*؛ دهان را از خوردن بی اندازه (=بی آیین)؛ زبان را از یاهو گویی؛ گوش را از نانیوشیدن (؟)؛ (۲۳) نَفْس را از سرکشی؛ تاکه >قوه ی<* بینایی اش (؟) نتواند گزند رساند (nē-<wi>zendihād?)، چهار اندام >دیگر اش< (pēšagān) (۲۴) به گناه آلوده نگردد و در پس زدن دیوان >همیشه<* آماده باشد؛ نمایانده ی راه رستگاری به آفریدگان است؛ گزارشگر درست >راستی ها و رُخ داده ها<* میان شاه و جهانیان است؛ در هر کاری به درستی فتوا می دهد؛ به رساترین گونه دین و شهر یاری همراستا [یا: همگوهر] (۲۵) را پایندان کند؛ هر فرمانی را که صادر می کند و رواج می دهد چَم و رزانه (= čimīg / مُسْتَدَل) باشد.

(ب). >چگونه بودنِ تن پزشک:<*

و >اما،<* درباره ی آراینده ی سرشت >تنانی<*، [یکابرنده ی درست نیرنگ ها] (؟)، تن پزشک، >که در گزینش وی،<* درمانگر >بزرگ<* ایران >صاحب دستور (=فتوی) است<*؛ به گونه ای که: پرهیزانده ی سرشت نیک >گوهر در برابر ناترازدگی<* باد، دوستدار روان (؟)، (۲۶) باریک نگر (=دقیق)، بسیار >کتاب<* خوانده، به یادسپارنده ی نوشته ها، (۲۷) آزمایشگری پُرکار در >شناخت<* نیروی جوهری و تغییرِ أعراض (=jadagān / چهره نمایی های جوهر) است؛ (۲۸) >یعنی: شناسنده ی آن دسته از تغییراتِ عَرَضی که<* سرشتِ تنانی را به بدی (=بیماری) می کشاند، باشد؛ اندام شناس [یا: زمان شناس]، و شناسنده ی تغییرها (=تغییراتِ عارض بر سرشت)، شناسنده ی درمانِ بیماری ها، پزشکِ کاردیده، پزشکی نیامیخته، (۲۹) خدا ترس (=hu-tars / متقی)، دوستِ همیار >بیماران،<* (۳۰) تهی از رَشک، دارنده ی صدای گرم، (۳۱) عاری از رفتارِ خوازمَنشانه، شکِیبا، بکار برنده ی درستِ نیرنگ ها (=ادعیه)، دشمنِ بیماری، خواهانِ >تن درستی<* بیماران، پرستارِ >کودکان و زنان<* نابھشیار (؟)، نه آزار رسان، ملایم طبع (؟)، کاردان، (۳۲) سبک دست، فرهیخته کار و درمان فرما (؟)، شایسته ی خوشنامیِ دیرپا، نه دوستدارِ نام و آوازه (؟) که خواهانِ مزد آن جهانی است.

زیرا با دستِ او ست (=درمانگر) که دست آموزی و همکاریِ اَزِیَمَن، (۳۳) و، اِزارمند شدنِ به گیاهانِ بهبودبخشِ خوب سازگارکننده ی سرشت >در کارِ درمان، فراهم می آید.

>آگاه به آیین<* دورنگه داریِ تن از بیماری و، >آگاه به شیوه ی<* زُدایشِ کژاندامی ها >ی تن<* (۳۴) و ناخوشی ها، آورنده ی آسانی و مزه چشانی (۳۵) و،

به نیکي راه اندازنده ي <قوه ي> * زندگي است.

VII

<نیکي هاي پزشکي>: (۳۶)

نیکي اي که در کارِ روانِ پزشکي <بهره ي> * روانِ پزشک می شود [يا: نیکي و پله و پایگاہي که بهره ي روانِ پزشک می شود] راستی و پرهیزگاری (۳۷) است <آنهم از بهر> * کمکِ دستِ (= دستِ آموز) گیتیایی امشاسپندِ اردیبهشت بودن است؛ و هر آن <نیکي> اي که <بهره ي> * تنِ پزشک در کارِ تنِ پزشکي می شود، دستِ آموزی و چاره خواهی از اَویمن (۳۸) — همکارِ امشاسپندِ اردیبهشت <در کارِ درمان> * — می باشد. (۳۹)

VIII

<زیرماده اي که کارِ پزشکي بر آن است، و،

نوعِ کارِ پزشکي بر آن ماده: > *

زیرماده اي (= mādag / موضوع) که کارِ روانِ پزشک بر آن است، روانِ پیکرپذیرفته ي همگيِ مردمان می باشد؛ و <نوع> * کارش بر آن زیرماده، برپایه ي بایدہا و نبایدہاي (= آوامر و نواہي) برگرفته از آموزہ هاي دینِ بهی، در کمکِ دستِ گرفتن (= abdaštīhā / آموزش خواهی) از امشاسپندِ اردیبهشت، برای پاییدنِ روان از گناه و سويِ کرفه ي نیکِ پارساگردانیدنِ آن است. زیرماده اي که کارِ تنِ پزشک بر آن است، تنِ روانِ پذیرفته ي (= تنِ روانمندشدہ ي) همگيِ مردمان می باشد؛ و <نوع> * کارش بر آن تن، با ابزارِ پرهیز و درمان و کمکِ دستِ گرفتن (= آموزش خواهی) از اَویمن، برای پایندانیِ تنِ — مردم> * (= تنان / اشخاص) در درستی و، بهبودبخشیدنِ شان از بیماری است.

IX

<اندازه ي ارجِ روانِ پزشکي و تنِ پزشکي>: *

(الف). اندازه ي ارجِ روانِ پزشکي:

بر این است که زندگي (= زیستمندی / زیست بخشی) و دریافتگري (= mārišnōmandīh /

هوشیدن / احساس) تن، همه از روان است.

(ب). اندازه‌ی ارجِ تَن‌پزشکی:

بر این است که، روان، ابزار <پیدایی و کردوکار در گیتی> * و کارگزاری <گیتیانه> * را همه از تن دارد.

<اندازه‌شناسیِ سنجهِ روان‌پزشکی و تَن‌پزشکی: >*

معیار (=handāzag) سنجشِ روان‌پزشکی، بر خود <روان‌پزشکی> * استوار است؛ معیارِ سنجشِ تَن‌پزشکی، در این است که <تَن‌پزشکی> * ابزار <روان‌پزشکی> * است.

X

(الف). <نیکودَهشِ تَن‌پزشک در تَن‌پزشکی،

(ب). نیکودَهشِ روان‌پزشک در روان‌پزشکی: >*

(ب). نیکودَهشِ روان‌پزشک در روان‌پزشکی، که نیز استوار بر شناختِ نیروگانِ جان و برادرهایِ دروغینِ یگِیک <نیروگانِ جان است>، * به گونه‌ای ست که به حفظِ مرزبندیِ درستِ یگِیکِ <نیروگان> آش، در برابرِ تباهیِ آوری‌هایِ هرآن برادرهایِ دروغین‌شان (=برادرهایِ دروغینِ نیروگانِ جان) و، در امان ماندنِ از آنان <می‌انجامد> *.

(الف). نیکودَهشِ تَن‌پزشک در تَن‌پزشکی که آن نیز <نهادِ بر شناختِ یگِیکِ هموندهایِ تن و، یگِیکِ همستیزنده‌هایش است>، * به گونه‌ای ست که به همپیوستگی‌ها و سامایش‌هایِ تن، <در برابرِ تگ‌تک> * آشفته‌کاری‌هایِ همستیزنده‌هایِ نهفته در سرشت <می‌انجامد>.

XI

(الف). آزمونی که بر هر دو (=تَن‌پزشک و روان‌پزشک) انجام می‌گیرد؛

آن پزشکی را که می‌شاید آزمود و آنی را که نمی‌شاید آزمود؛

(ب). آن کارِ درخوری که پزشک می‌باید با مردمِ کشور انجام دهد؛

(ج). آن پذیراییِ شایسته‌ای که مردم باید در برابرِ پزشک انجام دهند: >*

(الف). آزمون <وگزینش> * روان پزشکی در <رشته‌ی> * روان پزشکی، استوار بر ابزار خیم و خِرَد است؛^(۴۰) نخست، در <گستره‌ی> * آسرونی (=دین سالاری)، دودگر در <گستره‌ی> * خانه‌و خانواده، سدگر در <گستره‌ی> * ده، چهارم در <گستره‌ی> * شهر، پنجم در <گستره‌ی> * کشور؛ <روان پزشکی سربلند> * از آزمون را، به سبب شایستگی‌ای که در <زینه‌ی> * پایینی روان پزشکی <بدست آورده است>، * می‌شاید به آن پایگانی که <یک پله> * برتر (=abar) است، برگزید؛ و به همان اندازه، <پله‌پله>، * تا به <زینه‌ی> * زرتشت‌وارترین <دینداران> * — که برترین <پایگان> * روان پزشکی میان مردمان است — برگزیده شود.

<آن روان پزشکی که در امتحان> * سربلند از آزمون نیست (=nē-šāyēd)، اگر در <زینه‌ای> * پایین‌تر است، برای گزیدنش به پایگان بالاتر دیگر شایسته‌ی آزمون نخواهد بود.^(۴۱)

آزمایش <وارسی> * شایستگی تن پزشکی در <زمینه‌ی> * تن پزشکی، نخست، می‌باید بر تن بیمارانی <که از فرقه‌ی> * دیوپرستان اند، انجام گیرد (=uzmūdan)؛ <و اگر آن دیوپرست درمان شده، در آن درمان تن پزشکی، از بیماری> * رهایی یافت، می‌شاید پزشک <درمانگر> * را در آزمایش تن پزشکی <سربلند و آزموده> * در نظر آورد.^(۴۲)

و اگر که، با آن آزمایش تن پزشکی <که در درمان دیوپرستی انجام داد>، * موقعیت‌اش؟ (čiyōnīh) نزد مردمان به برترین سامان رسید، <و در درمان تن> * زبردست به‌نظر آمد؟ / (spurr wēn)، همچنان خوب است که <گام‌به‌گام> * به پله‌و پایگاه درمانگر ایران برگزیده و گمارده شود.

و اگر <در روند درمان کردن(؟)>،^(۴۳) سه تن <از دیوپرستان، به سبب معالجه‌ی او> * بمیرند، نمی‌شایدش در جایگاه <پزشک> * آزموده در نظر آورد؛ و نمی‌باید به او پروانه‌ی پزشکی (kardan ī bizeškīh) داد.

(ب). آن کار درخوری که پزشک می‌باید با مردم کشور انجام دهد: پزشک می‌باید <همیشه> * آنان را (=مردم را) زیر نظر بگیرد؟ (=abar dārišnīh-šān?) و همواره در کار پرس‌و‌جو و شناختن بیمارانی ده [یا: کشور] برآید؛ چست و چالاک

(tēz-abar-raftārīh)، هر روز، <پس از درمان> * بویژه فردای آن روز و حتی در هر هنگامی <که به وی نیاز است> * چابک‌دستانه [یا: به گونه‌ای فریاد رسانه]، با به‌همراه داشتن کیسه‌ی دارویی پر و پیمان، سویی بیمار <شتابند؛ نوع> * بیماری را بازشناسد؛ برای درمان کردن و بهبودبخشیدن آن بیمار، با بیماری آنهم دشمنانه (dušmanīhā) سخت درافتد (abar-tuxšīdan=)؛ تا از رهگذار هرآن کوشایی او <در ستیز با> * بیماری، در ده [یا: کشور]، هیچ بیمار از <دایره‌ی> * درمان بیرون نماند.

(ج). هر آن پذیرایی شایسته‌ای که مردم باید در برابر پزشک انجام دهند:

سویش نیکوترین خورش‌ها را فرابردند؛ به‌ترین جامه‌ها را بدهند؛ و نیز اسبی تیزتک؛ به‌ترین خانه‌ها را، آنهم در میانجای؛ خواسته‌ها و دیگر ابزارهای نیاز را به شایستگی <آنچنان‌ش دهند> * که پُرخواسته‌تر از هر کس دیگری در آن میان باشد. به گونه‌ای که، پزشک خانواده در <گستره‌ی> * خانه، پزشک ده در <گستره‌ی> * ده، پزشک شهر در <گستره‌ی> * شهر، پزشک کشوری در <گستره‌ی> * کشور از دارایی <برای خود> * و، خوراک برای ستور تھی دست مباد؛ و در کار مواظبت (?) (dārišn ī abar?) پزشکانه از بیماران، کیسه <ی دارویی> * او تھی نماند (?)؛ تا بتواند با آن اسب تیزرو و با به‌همراه داشتن کیسه‌ی دارویی پُر و پیمان (bowandag) تیز بر بالین هر آن شخص بیمار رسد.

III

(ج). <گوناگونی تن‌پزشکان> *

در <رشته‌ی> * تن‌پزشکی، پنج گونه پزشک هست: یکی پزشک فرازین، یکی پزشک فرودین، و نیز، سه گونه پزشک میانین.

۱. آن پزشکی که فقط، به یوبه‌ی مهر به پارسایی پزشکی مردم کند، پزشک فرازین است.
۲. آن پزشکی که فقط، <به یوبه‌ی> مزد این جهانی، <پزشکی مردم کند، پزشک فرودین است.

۳. آن پزشکی که، هم، به یوبه‌ی پارسایی و هم، مزد و دارایی، <به یکسان> (hāwandīha=)، <پزشکی مردم کند> * پزشک میانین یکدست است.

۴. آن پزشکی که، هم به یوبه‌ی پارسای و هم دارایی، پزشکی مردم کند، ولی به پارسای نیک گراینده‌تر است، پزشکی میانین نزدیک‌تر به فرازین است.

۵. آن پزشکی که، هم به یوبه‌ی دارایی و هم پارسای، پزشکی مردم کند، ولی به دارایی‌های این‌جهانی < * گراینده‌تر است، پزشکی میانین نزدیک‌تر به فرودین است.

< فقط، * پزشکی پاک‌وناب‌گرایان به پارسای و فرازین را، می‌باید پذیرفت و راست و گرامی داشت؛ و به اندازه‌ی پایه‌اش (= pāyagīhā)، با برآورد خواسته‌هایش (= pad-iz xwāstag) مزد او را داد.

پزشک میانین گراینده به پارسای، و هر آن پزشکی پارسای آمیخته < به دارایی > *، (۴۴) و هر آن پزشکی آمیخته < به دارایی و > * پارسای و، پزشکی فرودین، < همه و همه، * برادرهای دروغین پزشکی و پتیاره‌های پزشکی اند؛ نه می‌باید پذیرفته شوند و نه می‌باید گرامی داشته و نه ارج نهاده شوند؛ < این > * اندرز دین < - بهی > * است.

XI

(د). < سنجه‌ی آزمون، پروانه (=جواز) و میزانِ مزدِ پزشک:

در ماده‌ی < * مزدِ پزشکی آزموده و با پروانه: (۴۵)

۱. < سنجه‌ی > * مزد در تنِ پزشکی، در بهبودبخشیِ فرودست‌ترین تا فرادست‌ترین مردم، (۴۶) سزاوار با پله‌وپایه < ی هر کس > * (= pāyagīhā)، از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند است؛ (۴۷) < و این در کتاب دین > * پیدا است. (۴۸)

۲. < سنجه‌ی مزدِ روانِ پزشک، در درمانِ فرودست‌ترین مردم تا فرادست‌ترین آنان، >

(ه). کیفرِ آن دسته از پزشکان که آزمون نشده و

بی پروانه (=بی جواز) پزشکی می‌کنند: < *

آن که نیازموده و بی پروانه (= a-framūd / بدونِ جواز) پزشکی می‌کند:

اگر < بیمارِ زیرِ دستش > * خوب شود، مزدی به وی تعلق نمی‌گیرد؛ < و اگر در فراروند

درمان، < * زخمی > بر بیمار رساند، کیفرش < * ریش‌تو‌زیشن (= rēštūzišnīh / جبرانِ زخم) (۴۹) است؛ و می‌باید بر تنش داغ نهاد؛ < اندازه‌ی این کیفر در کتاب دین > * پیدا است.

(و). <در اینکه آزمودنِ پزشکی و گزینشِ وی

در گستره‌ی خویشکاری چه کسی ست؟

در رشته‌ی <* روان‌پزشکی، آزمودن، گزیدن و مرجعیتِ روان‌پزشک، در <گستره‌ی >* خویشکاری‌های زرتشت‌وارترین <ـ دینداران / مجتهدِ اَعلَمِ زمانه >* است؛ و، در <رشته‌ی >* تن‌پزشکی، <آزمون، گزینش و مرجعیتِ تن‌پزشک، >* در گستره‌ی خویشکاری‌های درمانگرِ برگزیده‌ی (abēzag) ایران است.

XII

(ب). <پیشه و پایگانِ مردُمیکِ پزشکی،

در میانِ چهار پیشه‌ی شناخته:

آن رشته از <* پزشکی که زیر >مجموعه‌ی <* پیشه‌ی دین‌سالاری (=آسرونی) است، همان روان‌پزشکی است؛ <آن رشته از >* پزشکی که زیر >مجموعه‌ی <* پیشه‌ی کشاورزی است، همان (=ciyōn) تن‌پزشکی می‌باشد.

XIV

<سرچشمه‌ی بیماری: >*

تندرستی، در یک <واژه >* خلاصه می‌شود: میانه‌روی؛

بیماری در دو <واژه >* خلاصه می‌شود: افراط و تفریط [یا: گزافه‌خواری و کمبود].

بُنِ بیماری‌هایِ جان، بُنِ بیماری‌هایِ تن، و، بُنِ افراطی‌ترین و تفریطی‌ترینِ بیماری‌ها <یِ تن و جان، >* هر دو، زَداؤمینو است.

بُنِ انگیزِ بیماری، تازشِ اهریمنانه‌ی زَداؤمینو، آنهم از سرِ ستیز و دشمنی، با قوایِ جان است، برایِ آسیب‌ناک کردنِ جان؛ آنهم از راه: بدآگاهی، فریب‌کاری، خشم‌گیری، سستی، خودبَرترانگاری، خوارمنشی، کامه‌پرستی، سرپیچی، شک‌گرایی (؟) [یا: خوددوستی (؟)] و کاهلی.

زیرا که بُنِ انگیزِ (=wihān / علت) گناه و تبّه‌خوییِ هَمگِن (=ham-brahm) است.

<و نیز، بیماری، تازشیِ اهریمنانه >* به هَم‌وندهایِ تنائی، از بهرِ آسیب رساندنِ به تن است؛ آنهم از راه: سردی، خشکی، گندناکی، پوسیدگی، گرسنگی، تشنگی، زاری و درد؛ زیرا بُنِ انگیزِ بیماری و میراییِ هَمگِن است. (۵۰)

XV

<گونه‌های بیماری و نام‌های شان> *

چَبُودِ (=ماهیت) بیماری و هر آن دادوآیینش (=dādestān / قانون)، بیرون راندن (=bē) سازگاری از سرشت و، هوشندگی (=mārišn / احساس) از جان است؛^(۵۱) چنان: <بیماری روانی> * خشم، که به جان‌گزندمی‌رساند(؟) [یا: جان را به لرزه درمی‌آورد]؛ و <تازشِ اهریمنانه‌ی> * خشکی، که سرشت را زار و نزار می‌کند [یا: نزارکننده‌ی سرشت است].

گونه‌های بیماری‌های تن [یا: بیماری‌های تنانی]، همان‌هایی اند که در آغاز آفرینش، زداژمینو پاژآفرید (=frāz-kirrēnīd)؛^(۵۲) و برابر فرمان جهان‌آفرین، با کمک ایزد اَرِیمَن (=ایزد بخشنده‌ی دارو و درمان و تندرستی)، سرکوب و نابود می‌شوند؛ <و این در آموزه‌های دین> * پیداست.

چهار هزار و سیصد و سی و سه گونه <بیماری اهریمنی> * از بهر چیرگی(؟) [یا: اندر نهانی] نگه‌داری می‌شود.

نام برخی‌شان <در کتاب دین> * پیداست؛ از آن میان: «اَژیر»، «اَغیر»، «اَغَرَم»، «ئوْغَرَم»، «داشُن»، «تَغُن»، «سارَن»، «سارَسْتَرُن»، «اَغَش» و دیگرها.

<از آموزه‌های دین> * پیداست که: <در زمانه‌ی> * آمیختگی <با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن> *، زمزمه‌ی <دعاهای دین‌نامه‌ی> * زند <در رودرویی و فراپیشگیری از بیماری‌های اهریمنی> * — که در بالا نوشته آمد — در همه‌ی زمان‌ها تا به روزِ نوسازیِ جهان، در <درمان> * اندام‌های تن <در برابر آن بیماری‌ها> * مؤثر است (=ōzōmand).^(۵۳)

<در فرجام> * زمانِ نوسازیِ جهان (=frašagird)، همه‌ی بیماری‌ها <سخت سرکوب و بسی دور رانده می‌شوند>؛ <و این در آموزه‌های دین> * پیداست.

همه‌ی آن بیماری‌های تنانی، به دو دسته بخش می‌شوند:

۱. بیماری‌های «ئوگاریشُنْ ئومند»، که ترجمه‌اش بیمارهای «واگیر» است؛^(۵۴) به مانند: «وَرَشُنْ» و «نیر».

۲. یکی دیگر، بیماری‌های «اَنْ-ئوگاریشُنْ» است که ترجمه‌اش بیماری‌های «ناواگیر / غیر مُسری» است؛ چنان: «تَغُنْ» و «ئیزی».

و نیز، هر آن بیماریِ جانی، همگی، به دو دسته بخش می‌شوند:

۱. یکی، آهوانِ <نهادی> * برانگیزاننده <یِ جان> *؛ چونان: از و خشم.
۲. و یکی، آهوانِ <نهادی> * واپس افکننده <یِ جان> *؛ چونان: سستی و سرپیچی. (۵۵)

XVI

<گونه‌گونیِ داروها> *

گونه‌هایِ دارویی، از رسته‌ی گیاهی، با بیماری‌ها در شمار به یک <اندازه> اند؛ و همه از زمین <بدست می‌آیند؛ این را کتابِ دین> * می‌گوید.

<در زمینه‌ی> * نیروی متعادل‌کننده <یِ داروها>:

دسته‌ای از داروها * در گذشته، <خاصیت و ویژگی‌گانی> * دارویی داشته‌اند؛ و اکنون نیز در همان سامانِ دارویی مانده‌اند؛ در آینده نیز در همین سامانِ دارویی خواهند ماند. (۵۶)

<چونان: گیاه... (؟)> که در گذشته، خاصیتِ دارویی داشته است؛ اکنون نیز همان خاصیت را دارد؛ در آینده نیز دارو خواهد ماند.

دسته‌ای دیگر از داروها هست که در گذشته زهری شگفت بوده است؛ ولی اکنون، به سببِ ترکیبِ با برخی گیاهان، به کارِ درمان می‌آید؛ بسا در آینده، به سببِ ترکیبِ با دسته‌ای دیگر از گیاهان، زهرینگی آنان سربه‌سر گرفته شود و به کارِ خوراکِ دام و مردم رسد؛ * مانند «هلیله‌ی کابلی»؛ (۵۷) که پیش از این در سامانِ زهری شگفت بود؛ ولی اکنون، از رهگذارِ آمیزش (= ترکیب) با دیگر <ترکیبات> * دارویی، به کارِ درمان می‌خورد؛ <بسا> * در آینده، زهرناکیِ او، سربه‌سر از او گرفته شود؛ و به کارِ خوراکِ دام و مردم رسد؛ <این را نیز کتابِ دین> * می‌گوید.

و نیز مانند «بیش» (biš=) (۵۸) و بلاذر (۵۹) و دیگر <گیاهانی> * از این دست؛ که روز به روز، خاصیتِ درمانیِ آن نیرومندتر و فزاینده‌تر می‌شود؛ و در آینده نیز، به بالاترین توان بهبودبخشی خواهد رسید؛ <این را نیز کتابِ دین> * می‌گوید.

به همین گونه، از گیاهان، «راشت» (۶۰) و «درختِ نیگ تخمه»، در زمین؛ و نیز «گوکرن» (۶۱) که از <رسته‌ی گیاهان> * دارویی است؛ یعنی همان «هوم سپید» <که> * در دریایِ فراخ‌کرد است، و، زمانِ نوسازیِ پایانیِ جهان، با آن، مردم را به بی‌مرگی می‌رسانند؛ <این را نیز کتابِ دین> * می‌گوید.

XVII

<(الف). نیروی سامان ده تندرستی> *

<راه رسیدن به > * تندرستی دو گونه است:

یکی، نهاده شده بر درستی روان است؛ آنهم از رهگذار ترانندگی نیک و سامان یابی (winnardagīh) به خوبی جفت وجور شده ی (xūb-ham-jūxtagīh) / به خوبی همپیوسته شده) نیروگان جان.

یکی، نهاده شده بر درستی تن است؛ آنهم از رهگذار برجاهستی بسامان هموندهای تن (=اعضای بدن).

نیاز <نوبه نو> * به ویرایش <نیروگان> * جان، برخاسته از (ā.....az=) آمیختگی پتیاره ها <ی اهریمنی، آنهم بی درنگ و گسست> * با نیروگان <جان> * است؛ به گونه ای که: با «دانش»، که از نیروهای جان است، بدآگاهی به پتیارگی سر ستیز دارد و، داده های پدیداری سُهِش <های تنانی> * برادر دروغینش (۶۲) است.

با «خیم»، که همپیوسته ی نیروی دانش است، داده های پدیداری سُهِش (=مُعْطیاتِ حَسّ ظاهر)، به پتیارگی، سر ستیز دارد و فریب کاری برادر دروغینش است.

با «تکاوری»، <یکی دیگر از> * نیروهای جان، «سستی» به پتیارگی سر ستیز دارد و خشمگیری برادر دروغینش است.

با «آرمان خواهی»، که همپیوسته ی نیروی تکاوری است، خشمگیری به پتیارگی سر ستیز دارد و، سستی برادر دروغینش است.

با «خواست»، (۶۳) <یکی دیگر از> * نیروهای جان، «نافرمانی»، به پتیارگی سر ستیز دارد و، کامه پرستی برادر دروغینش است.

با «ژرف نگری»، که همپیوسته ی نیروی خواست است، کامه پرستی، به پتیارگی، سر ستیز دارد و، شک نگری (؟) [یا: نافرمانی] برادر دروغینش است.

با «جنبش»، <یکی دیگر از> * نیروهای جان، «کاهلی»، به پتیارگی، سر ستیز دارد و خوددوستی (؟) برادر دروغینش است.

با «توان» (= a-mōšīh / عدم کاهلی)، که همپیوسته ی نیروی «جنبش» است، خوددوستی (؟) به پتیارگی سر ستیز دارد و کاهلی برادر دروغینش است. (۶۴)

تا که، از رهگذار ویرایشِ زورآرایی‌های جان، آنهم از همپیوستگیِ درست > آن زورمندی‌ها، که < * برآمد سامان‌یابی و یگانه‌گوییِ باهمانه‌ی (۶۵) آن زورمندی‌ها ست، پتیاره‌هایِ جان به‌پس‌نشیند؛ پتیاره‌یِ بیخودی و گیجی از جان بیرون‌رانده‌شود؛ جان در پاکی سامان‌داده‌شود؛ در کرفه‌کاریِ بکوشد؛ از گناهکاریِ بپرهیزد؛ و، تبه‌خونه، که پارسا بماند.

XVIII

(الف). <نیازِ مردم به نگه‌داریِ تن و ویرایشِ جان،
و، نیازشان به خوراک و دارو: > *

(الف). چراییِ نیازِ <همیشگی> * تن به بهبود، <برآمد> * پتیارگیِ بی‌گسست (?) سردی و خشکیِ اهریمنانه بر خونِ گرم-نمور، که ماده‌یِ تن است، می‌باشد؛ زیرا که <نیروهای> * ستیزندهٔ باهمانه (hambudast?) سرمی‌رسند؛ از سردی، گرمیِ خون می‌فسرد؛ از خشکی، نموریِ خون خشکانده می‌شود؛ و ماده‌یِ تنِ مردم (=خونِ گرم-نمور)، در فرایندِ پایستگیِ (=pānagēnīdārīh) تن <در برابرِ تازشِ پتیاره‌ها> * نتواند که پایداری کند؛ و آفریده‌ها از پیشروی و پیوستنِ به سرمنزِلِ مقصود دیر افتند.

پتیاره‌هایِ تن، به انگیزه‌یِ <پس‌رَیش> * فرمان‌هایِ جهان‌آفرین، بی‌هیچ درنگی، از سرِ ستیز، به تندی در کارِ بیرون راندنِ گرمیِ تن با سردی و، بیرون راندنِ نموری به کمکِ خشکی اند؛ در فرایندِ هستی‌پذیری و سامان‌یابیِ <تنِ تابندگان> * ناستوانیِ ماده و نیرویِ تن (=خونِ گرم-نمور) از همان بُنِ <اهریمنی> * است.

از آنجا که نیروهایِ متضاد (=ham-badīgān) متقابلاً <در ستیهندگی> اند، سردی با نموری (?) [یا: گرمی]، و، خشکی با گرمی (?) [یا: نموری] چونان برادرانیِ دروغین، باز بسته‌یِ یکدیگر اند [یا: باز بسته‌یِ یکدیگر می‌نمایند]. (۶۶)

با وجودِ این (=kū tar)، در فرایندِ پیدایش و پرورشِ ماده و نیرویِ تن، <امکان> * ایستایی (=ēstišn) / پابرجایی / تقرر و سامان‌یابیِ نطفه‌ها <یِ سازنده‌یِ ماده‌یِ تن> * همچنان (=ham čīōn) برقرار است (=bawād).

درباره‌یِ همه‌یِ زینندگانِ این <نکته> * آشکار است که: بیماری‌هایِ تنانی، که ستیزندگان و برادرانِ دروغینِ تن اند، برآمدِ تازشِ اهریمن است؛ <پس> * پتیاره‌هایِ تن، <از بیرون> * بر

تن یورش می‌آورند(؟)؛ در درازایِ زمان [andar(?) drang=]، فراوانند پابرجایی و سامان‌یابیِ ماده و نیرویِ تن بنیادشده بر سرشتمندیِ سرشت، گز اندرونِ تن است، می‌باشد؛ از رهگذارِ همان <سرشتمندیِ سرشت است که> * دارو و درمانِ پزشکیِ حاذق (=hu-bizešk) از بیرون می‌تواند تن را بهبودبخشد. (۶۷)

در فراواندِ آمیختگیِ برخاسته از تازشِ پتیاره‌هایِ اهریمنی، <باز هم> * پیشرویِ آفریده‌ها و پیوستنِ آنان <به سرمنزِلِ مقصود> * شدنی است؛ به همان گونه که آشکارا سامان‌یابیِ مردم — برایِ نمونه تندرستی — در دورانِ آمیختگیِ <جهان> * در برابرِ پتیاره‌هایِ اهریمنی (=بیماری‌ها) <شدنی است> *.

XVII

(ب). <آن نیرویی که هموندهایِ تن را

برایِ سامانِشِ درست، سازمان می‌دهد:> *

آن <نیرویی> * که هموندهایِ تن (=اعضایِ بدن) را برایِ سامانِشِ درست سازمان می‌دهد، <نیرویِ درونی> * سرشت است.

(ج). <آن قوه‌ای که نیروگانِ جان را

برایِ کارِ سودمندِ یگانسته می‌کند:> *

آن <قوه‌ای> * که نیروگانِ جان را برایِ کارِ سودمندِ یگانسته می‌کند، <قوهی> * اَخو (=پرتوی از جانِ آهورایی) است.

XVIII

(الف / دنباله). <نیازِ مردم به نگه‌داریِ تن و ویرایشِ جان،

و، نیازشان به خوراک و دارو:> *

(الف / دنباله).

<چرایی> * نیازِ تن به نگه‌داری، به انگیزه‌یِ یورش <— دردآور و تنگ‌کننده‌یِ اهریمن بر> *

سرشت است؛ <یورشِ دردآوری که برخاسته> * از دشمنایگیِ ستیزنده‌اش (= ستیزندگیِ آش بر

سرشت) است.

نگه‌داری > تن، < * یاری رساندن به سرشت است برای به‌پس‌راندن یورش > تنگ‌کننده‌ای < * که از > سوي دشمن < * ستیزنده است. نگه‌داری، همان خوراک و نوشاک است؛ آنهم برای پیوستن نیروی اندرونی خوراک به نیروی اندرونی آبگونه‌ها / اخلاط؛ (۶۸) > که در کار < * یاری رساندن به سرشت اند؛ به گونه‌ای که: نم (=رطوبت) اندرونی خوراک به نم خلطی که در سرشت است > پیوند خورد < *؛ تا که نم خلطی به سبب خشکی اهریمنانه از میان‌نرود(؟) [یا: تباه‌نشود]؛ و، آتش > نهانی خوراک به آتش خلطی که در سرشت است، پیوند خورد؛ تا که، آتش خلطی < به سبب سردی اهریمنانه فسرده نشود؛ و، باد نهانی (= wād ī andar) خوراک، به باد خلطی که در سرشت است > پیوند خورد < *؛ تا که، راه باد خلطی به سبب نزاری > اهریمن خواهانه < * بند نیاید؛ و خاک اندرونی خوراک، به خاک خلطی که در سرشت است > پیوند خورد < *، تا که، «قوام» (gīrišn) خاک خلطی به سبب سستی > اهریمن خواهانه، < * ازهم‌نگسلد. (۶۹)

همه‌ی این‌ها برای آن است که > پابرجایی سازمان < * سرشت به سبب یورش اهریمن و لرزه‌هایش [یا: گزنده‌هایش] تباه‌ناشدنی و سامان‌یافته بماند؛ و زیندگی (=زیوش) مردمان با کمک خورش‌های ترازمند سازگارکننده پسامان شود.

ولی گاهی > برای سازگاری و سامانیش سرشت، تجویز < * دارو نیز > بایستمند < * است، تا که، گزافه‌خواری با زور دارو فرو افکنده شود، و یا، کمبود خوراک > برطرف شود و خوراک خلطی در سرشت < * با نیروی دارو ذخیره شود؛ و قوای آبگونه‌ها / اخلاط به ترازندگی رسد.

XVIII

(ب). > درباره‌ی گوهر تباهی ناپذیر
تن و جان امشاسپندان و آفریدگان آسمانی:

ذات گوهرین تن و جان هستندگان آسمانی به گونه‌ای ست که: < * جان‌شان با > ذات میئوی < * دانایی، و، تن‌شان با > سامان میئوی < * درست و ویراسته و پیراسته شده‌است؛ > از این روی، < * قوای جانی‌شان را نسزد با هرآن گناه و تب‌خویی و دیگر > آسیب‌های اهریمنی < * به تباهی کشیده شود؛ > همچنانی که < * اخلاط تنانی‌شان را نیز نسزد که با هرآن بیماری و

میرندگی و دیگر پتیارها <ی اهریمنانه> * به تباهی کشیده شود. (۷۰)

XIII

<آن چه که روان پزشک می باید از تن پزشک،

و تن پزشک می باید از روان پزشک وام گیرد،

و، آن یاری ای که هر دو می باید از پادشاه بگیرند:> *

برابر آنچه که از آموزه های دین بهی برمی آید، چاره جویی تن پزشک از روان پزشک بایستمند است؛ <به همین سان، چاره جویی> * روان پزشک از تن پزشک، به <یوبه ی> * نیاز به بهبود <تنانی نیز> * بایستمند است؛ <زیرا> * چاره ی بهبود تن بازبسته ی آموزش های تن پزشکی است.

<چاره جویی و کمک خواستن> * هر دوی آنان (=روان پزشک و تن پزشک) از شهریار نیز بایستمند است؛ <زیرا> * انجام بی عیب خویشکاری های شان، <وامدار فرمان های درست شهریار> * است.

XIX

<شماره ی زمینه های کار تن پزشکی:> *

شماره ی زمینه هایی که کار <پژوهشی> * تن پزشکی بر آن است، پانزده تا می باشد: (۷۱)
 ۱. تخمه (=اسپریم)، ۲. پیدایش، ۳. سامایش، ۴. گدازش، ۵. آبگونه ها / اخلاط، ۶. همگن شدن(؟)، ۷. تغییرات <عَرَضی> *، ۸. گردیدن <تن از درستی> * و وارسی آن، ۹. زایش (=تولید مثل)، ۱۰. پرورش، ۱۱. سرشت، ۱۲. خوی / عادات
 ۱۳. دادوآیین <تن درستی> *، (۷۲) ۱۴. زمان-شناسی <، ۱۵. <دادوآیین> *
 شهرپزشکی (=آیین نامه ی شهرپزشکی). (۷۳)

XX

<کنش و، فرجام آهنگ پزشکی:> *

کنش تن پزشکی، بر روی بُن ماده های چهارگانه ی جهان (=عناصر اربعه ی عالم)، به یوبه ی پاییدن آن از تباهی <انجام می گیرد> *؛ فرجام آهنگ تن پزشکی، زدودن افراط و تفریط است از

هموندهای تن، آنهم برای سامانیش به اندازه‌ی (=معتدل) تن درست‌ی.
 کنشِ روان‌پزشکی، بر رویِ نیروگانِ چهارگانه‌ی جان <انجام می‌گیرد، آنهم> * (۷۴) برای
 جفت‌وجورشدنِ درست و سازگارانه <یِ جان> * تا از برادرهایِ دروغین و دشمن
 ستیزنده <آش> * پاییده شود؛
 فرجام‌آهنگِ روان‌پزشکی، اندیشه و گفتار و کردار را از اندیشه‌ی بد و گفتارِ بد و کردارِ بد
 پاسبانی کردن است؛ و، پیراسته کردن (=آماده کردن) روان است برای رستگاری، آنهم با کمکی
 اندیشه‌ی نیک و گفتارِ نیک و کردارِ نیک.

یادداشت‌ها

- ۱- این عبارت (=ب) را بدینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:
 «آن نیرویی که اعضا و هموندهای بدن را برای تندرستی و سامانیابی سازگار می‌کند».
- ۲- پس از این، در نوشتارِ روشنگرانه و توضیحی، نویسنده‌ی روایت می‌کوشد جُستارهای
 بمیان‌نهادده را شرح دهد و فراخ‌تر نویسد؛ ولی، آرایه‌ی موضوعیِ نوشتارِ توضیحی با آرایه‌ی
 موضوعیِ سرنامه‌ی (=تیتِر) روایت هم‌آهنگ نیست.
- کوشیده‌ایم با بهره‌گیری از شماره‌زنی، هم در سرنامه و هم در نوشتار (=متن توضیحی)، تا آنجا
 که شدنی است، از سردرگمی خواننده در باهم‌شماری و تطبیقِ بحث‌هایِ سرنامه و نوشتار بکاهیم.
- ۳- «سرشتِ آمیختگی <جهان با آلودگیِ اهریمن> *» را برابرِ «چیهرگ ئی گُمَزگیه /
 cihrag ī gumēzagīh» آورده‌ایم.
- از آنجا که نویسنده‌ی این روایتِ گراسنگ (=۱۵۷)، برای بیماری، خاستگاهیِ آهورایی
 قائل نیست، و از آنجا که هست‌وبودِ بیماری را در جهان، نشان‌پذیرفته از آمیختگیِ جهانِ پاک با
 تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن می‌داند، پس، پزشکی، می‌باید آگاه‌ترینِ همه‌ی دانش‌ها در زمینه‌ی
 تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن بر تن و روانِ مردم باشد؛ از این روی، ببايد از همه‌ی دانش‌ها به
 آگاهی‌هایِ اورمزدی افزارمندتر باشد و به آن خاستگاه نزدیک‌تر.
- برای پیگیریِ این بحث در ادبِ عرفانیِ اِشراقیِ ایران‌زمین نیز نگاه کنید به عبارتی از مرصادُالعباد
 نجم‌الدینِ رازی، بابِ سیم، فصلِ یازدهم، ص ۲۵۳:

«همچنین در قرآن جمله‌ی علوم طب دینی که به معالجت بیماری «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» تعلق دارد، حاصل است، که «و تَنْزِيلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ». و بل، که داروخانه‌ای است جمله‌ی معاجین و اشربه در او جمع که».

۴- هر یک از پزشکی‌های مینوی و گیتیایی، دو بخش دارند: فراگسترانه (=عام) و ویژستانه (=خاص)؛ پس چهار گونه پزشکی داریم به گونه‌ی زیر:

۱. مینوپزشکی فراگسترانه؛

۲. مینوپزشکی ویژستانه؛

۳. گیتی پزشکی فراگسترانه؛

۴. گیتی پزشکی ویژستانه.

پس از این، در چهار بند سپسین، نویسنده‌ی روایت، یک‌به‌یک، بسان گزیده، فرجام‌آهنگ و دلا‌هنگ از هستی داشتن این چهار دسته‌ی پزشکی را برمی‌شمرد.

۵- «آموزه‌های درمانگران» را برابر «دُرُسْتَبِدَانِ هَمُوْگ / drustabēdān hammōg» آورده‌ایم. می‌توان «دُرُسْتَبِدَانِ نَامَگ / drustabēdān *nāmag» نیز خواند؛ که می‌شاید سخن‌گوشه‌ی نویسنده‌ی روایت به کتابی پزشکی زیر نام «کتاب آموزه‌های درمانگران» نیز باشد.

۶- خواننده‌ی نکته‌یاب به یاد دارد که پزشکی از بنیاد دو بخش است: مینوپزشکی و گیتی پزشکی؛ و نیز هر کدام از آن دو، دو گستره دارند که در چند عبارت پیشین فراگفته شد؛ و نیز به یاد دارد که روان پزشکی بخش ویژسته‌ی مینوپزشکی است؛ و تن پزشکی همان بخش ویژسته‌ی گیتی پزشکی است؛ اکنون، تن پزشکی که بخش ویژسته‌ی گیتی پزشکی است خود، نیز شش رشته است.

پس از این، نویسنده‌ی روایت، البته به همراه درهم‌ریختگی معمول در دستنویس‌های دین کرد و کمی جابه‌جایی، به یادکرد رشته‌های شش‌گانه‌ی تن پزشکی می‌پردازد.

۷- «آهلائی درمانی» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «آهلائی بَشَازِشْنِه / ahlāyīh bēšāzīšnīh» آورده‌ایم. دین‌واژه‌ی «آهلائی» در زبان پهلوی به معنای «زهد و پارسایی» است.

در اینجا، نظر نویسنده این است که از راه زهد و پارسایی به‌ترین شیوه‌های درمان تن و روان بندگان فراهم می‌آید.

۸- درباره‌ی شایندگی «مَنْتَر-درمانی» نیز نگاه کنید به عبارت زیر از وندیداد، فُرگَرْد هَفْتُم، بند ۴۴):
— VEN, Pah, VII, 44): ka was bēšāzēnīdārān ham rasānd, spītāmān

zardušt!

kē pad kārđ bēšāzēnīdan (kū xōn ... rang(?) brīnēd), kē pad urwar bēšāzēnēnd (kū dārūg dahēd), kē pad mānsarspand bēšāzēnēnd (kū afsōn kunēnd):

«təm. uφra. haŋjasānte. yat. maφrəm-spəntəm-baēšāzīm».

ān ī ēdar ham *rasēnd kē pad mānsarspand bēšāzēnēnd.

۹-واژه‌ای را که با گمانمندی «زهرناکی» خوانده‌ایم، در بسترِ سخنی پهلوی با نگارشِ (اسود) نوشته‌آمده‌است؛ ما آن را با گمانورزی «waxš / وَخْش» یا «wiš / ویش» خوانده‌ایم. یکی از معناهای واژه‌ی وَخْش پهلوی، سوختن و سوزش و مانند این است؛ ولی در اینجا برای این واژه‌ی شک‌پذیر، برابرِ درست و سراسری نتوانستیم یافت.

بسا که واژه‌ی خوانده‌نشده، معنایی نزدیک به سرایت و مسری بودنِ بیماری را برساند. اگر قرائتِ «ویش» را بپذیریم، به معنی «زهر» خواهد بود. به هر روی، این واژه و نگارش در بُن‌دهش به همراهِ «بَزگ / بزه» نوشته‌آمده‌است.

مهردادِ بهار، واژه و نگارشِ بُن‌دهش را «واخش» خوانده و بی هیچ توصیفی، ترجمه نکرده‌است. بسا بتوان واژه و نگارشِ بُن‌دهش را نیز «ویش» خواند و زهر و زهرناکی ترجمه کرد؛ شاید نویسنده‌ی بُن‌دهش نیز از کاربرد این صفت (=ویش)، سخن‌گوشه به زهرناکی گناه و بزه داشته‌است. به هر روی، نگاه کنید به بُن‌دهش، دست‌نویسِ ت ۲، برگ‌نوشتِ ۱۴۲، خطِ چهارم، سخنواره‌ی «ویش (?) ئی بَزگ؛ یا: وَخْش (?) ئی بَزگ»؛ و نیز، همان، برگ‌نوشتِ ۱۹۳، خطِ یازدهم:

abārīg *wiš(?) [V: waxš] ī bazag, ī andar tan-iz, čiyōn abārīg 'dēwīg *wiš' andar gētīg.

۱۰-سخنواره‌ای را که درونِ دو قلاب نهاده‌ایم، به گمانِ ما از آن بخشِ گیاه‌درمانی است. خردپذیر آن است که گیاه‌درمانی، پس از مَنتر-درمانی، درمانی ریشه‌ای‌تر باشد؛ ولی روندِ سخن در اینجا آنگونه که ما دریافته‌ایم، درهم‌ریختگی دارد.

۱۱-خواننده‌ی نکته‌دان در نظر دارد که نویسنده‌ی روایت، پیش از این، از شش رشته‌ی تن‌پزشکی نام

برد؛ پس از آن، هر کدام را برابر آرایه‌ای که نشان دهنده‌ی شایندگی و گرانپایگی آن است رده‌بندی می‌کند. ضمن بیان زینه و مرتبه‌ی هر کدام، از سخنان وی برمی‌آید که مَنُتَر-درمانی شاینده‌ترین رشته‌ی تَن‌پزشکی است و نیشتر-پزشکی واپسین آن. ولی هیچ از اهلائی-پزشکی سخنی بمیان نمی‌آورد.

در بُن‌نوشت پهلوی، پس از این، نویسنده‌ی روایت، به بخش‌بندی‌های روان‌پزشکی می‌پردازد. آیا نویسنده یا نویسندگان این روایت (=۱۵۷)، روان‌پزشکی و اهلائی-درمانی (=پارسایی-پزشکی) را یکی دانسته‌اند؟

۱۲- خواننده‌ی نکته‌سنج بدین نکته روی‌کند که، نویسنده، نخست از پیشگیری سخن می‌آغازد، دودِیگر از درمان.

۱۳- در ریگ‌وِدا، شاه دارای توانش‌های سه‌گانه است؛ به گونه‌ی زیر:
«دین‌یاری»، «شهریاری / جنگاوری» و «پزشکی».

در این روایت از دین‌کرد (=۱۵۷)، با بخش‌بخش شدن خویشکاری‌های سه‌گانه روبه‌رو هستیم؛ به گونه‌ای که در اینجا شاه، دیگر دارای خویشکاری پزشکی نیست؛ شاه نه تنها در پزشکی زورفرما نیست؛ بلکه گزینش پزشکی و درمانگر بزرگ ایران نیز برگردن مجتهدِ اَعَلَم زمانه است. آن مجتهدِ اَعَلَم خود می‌باید دارای پیش‌بایسته‌هایی در اندیشه و منش باشد تا بتواند پزشک و درمانگر بزرگ ایران را برگزیند. آنچه پس از این می‌آید، به گمان ما، آن پیش‌بایسته‌هایی (=شرایطی) است که مجتهدِ اَعَلَم زمانه یا همان زرتشت‌وارترین همه‌ی دینداران / zarduxštrodom می‌باید دارا باشد.

۱۴- «دین‌آموخته» را برابر «وِه-دِن نیگزِیگ / wēh-dēn nigēzīg» آورده‌ایم؛ پافشاری نویسنده بر آموختگی آنهم در دین بهی از آن روست که پزشک ایران، نه آموخته و کاردیده با هر دینی، بلکه تنها با سنجه‌های دین بهی می‌باید گزین شود.

۱۵- آنچه که ما از این بند، و دو سخنواره‌ی درازگویانه‌ی پس از این درمی‌یابیم این است:
شاه کشوربان دین‌آموخته، در گزینش روان‌پزشک، دستورمرد به مقامِ اَعَلَمِیت رسیده، یعنی «زرتشت‌وارترین همه‌ی دینداران / zarduxštrodom» را که دارای سی و اندی سرشت‌نشان (=خصلت) است برمی‌گمارد تا ایشان دیگر پزشکان کشور را برگزینند؛ در حوزه‌ی تَن‌پزشک نیز، شاه، درمانگر بزرگ ایران را برمی‌گمارد تا دیگر تَن‌پزشکان کشور را برگزینند؛ تَن‌پزشکی که

سرشت‌نشان‌های او نیز یک‌به‌یک برگفته‌شده‌است.

اما فراروندِ سخن، در بسترِ سخنِ پهلوی، به گونه‌ای ست که می‌توان معنایی دیگر را نیز از آن برکشید؛ بدین سامان که:

خودِ مجتهدِ اَعْلَمِ صاحبِ فتوا همان روان‌پزشک است که می‌باید دارای سی و اندی سرشت‌نشان باشد. و خودِ تَن‌پزشک، همان درمانگرِ بزرگِ ایران است که می‌باید دارای همان سرشت‌نشان‌هایی باشد که نویسنده‌ی روایت در جای خود، به آن انگشتِ سخن نهاده است. معنایی که به گمانِ ما احتمالِ آن بسیار کم است.

۱۶- «اصالتِ دینی» را برای «دَن و اَشپُوهرگان / dēn wāspuhragān» آورده؛ و معنایِ «داشتنِ ویژه‌ترین گونه‌ی دینداری» را از آن مراد کرده‌ایم.

۱۷- سخنواره‌ی «یَزِشگرِ برترین قوه‌ی اَخُو [یا: ستایشگرِ اندیشه‌ی نیک] را برابرِ «هو-اَخُو یشتار / hu-axw-yaštār» آورده‌ایم.

۱۸- «مینوبین» را برابرِ «مِنوگ و نیشُن / mēnōg wēnišn» آورده‌ایم؛ آنچه که از آموزه‌های دینِ کرد دستگیرِ مان شده این است که: شخص، از رهگذارِ تَقْفَه در دین و دوری از گناه، نه دوری از نیکو-دَهِش‌ها و نَعَم مادی، می‌تواند به بینشِ مینوی برسد و چیزها را در پاک‌ی ناب و ویژه‌ی خود، بی‌از حجاب ببیند؛ سخنواره‌ی مینوبین نیز در همین چارچوبِ اندیشه‌ای معنا می‌یابد.

۱۹- برخی از این سرشت‌نشان‌ها در دستنویسِ پهلویِ ام. او ۲۹ بازنویسی شده است؛ نگاه کنید به: مزدایور، کتابون، داستانِ گرشاسپ، تهمورس و جمشیدِ گلشاه و متن‌هایِ دیگر، ص ۴۵۷، پانزده هنرِ موبدان.

۲۰- شماری از این سرشت‌نشان‌هایِ پیشگفته در دادستان‌دینیک، پرسشِ ۴۷ ام، بندِ ۳۸ ام نیز دیده می‌شود؛ نوشتارِ پهلوی را در دستنویسِ ت د ۴ الف، برگ‌نوشتِ ۳۱۴ ام، سطرِ ۱۴ تا ۱۷ پیگیری کنید.

۲۱- «دارنده‌ی شناختِ وَهْمَنانه» را برابرِ «شَناس و هَمَنِگ / šnās wahmanīg» آورده‌ایم؛ نویسندگانِ دینِ کرد، مرتبه و زینه‌ی بهمن را، بی‌درنگ، پس از اورمزدِ جهان‌آفرین می‌دانند؛ شناختِ وَهْمَنی یا وَهْمَنانه نیز ناظر به دانشی ست که یک پله از شناختِ جهان‌آفرین پایین‌تر است و مجتهدِ اَعْلَمِ زمانه یا شاهِ فرزانه‌ی خداترسِ دینِ آگاه، در جایگاهِ نمایندگانِ زمینی او، با پیروی از اندرزهایِ دینِ بهی، در همین تَنِ خاکی و در همین جهانِ مادی می‌توانند، هم، به مرزِ بینشِ مینوانه، و هم به

مرز بینش و دانش و همنانه، البته تا آنجا که در جهان مادی زیر تازش خردکننده اهریمن شدنی ست، دست یابند.

برای پیگیری بحث، در همین کتاب سوم دین کرد نگاه کنید به کرده‌های شصتم و، صد و هشتم.

۲۲- بی شک، به سرشت‌نشانی نظر دارد که با آن، شخص، در اینجا مجتهد اعلم، به درجه‌ای از کمال و رسایی و فرساختگی رسیده است که در بی طرفی زبانزد است.

۲۳- واژه‌ای را که با گمانمندی «نانیوشیدن» ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش «**هسوسون**» نوشته آمده است که خوانش نمایین و ظاهری آن، «هَنیاگیه / huniyāgīh» است. ولی قرائت «هَنیاگیه / huniyāgīh» برای واژه‌ونگارش در نظر، با بُن‌باورهای دین مزدایی همخوانی ندارد؛ زیرا نمی‌توان پذیرفت که پردازندگان دین کرد، در ستیز با زیرساخت‌های اندیشگانی دوره ساسانی، گوش را از شنیدن صدای خنیاگری محروم کنند و مردم بویژه بزرگان دین را به پرهیز از موسیقی فراخوانند؛ از این روی، به گمان ما، واژه‌ونگارش در نظر تنها می‌تواند کژنویسی‌ای برای «آ-نیوشاگیه» باشد.

۲۴- «چهار اندام دیگر» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «چهار پَشگان / čahār pēšagān» آورده‌ایم.

روشن است که سخن گرد پنج همونِد (=عضو) برشمرده در بالاست.

یکی از معنی‌های واژه‌ی پهلوی «پَشگ / pēšag»، آنگونه که دکتر مهشید میرفخرایی ترجمه کرده‌است، «اندام، عضو، بخش» است.

در بُن‌دهش نیز به همین معنی اندام بکاررفته است. برای نمونه نگاه کنید به:

srāyēnīdan juḍ-juḍ mōy ud pōst ud
axw(?) [V: *gyān(?)] ud xōn ud pay <ud> čašm ud gōš ud anyīg
bē-dād. (موسوا) «pēšag»

۲۵- «همراستا» را برابر واژه‌ای از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که هم می‌توان آن را «هَم‌واز / ham-wāz» خواند؛ به معنی وحدت کلمه و همواژگی دین و دولت؛ و هم می‌توان «هَم‌ناف / ham-nāf» خواند؛ آنگونه که دومناش خواند است، به معنای «از یک ناف و تخمه و گوهر».

۲۶- «دوستدارِ روان» را برابر «رُوان دُست / ruwān dōst» آورده‌ایم؛ آیا دوستدارِ سلامتِ روان است؟ آیا در کارِ درمان به امورِ روانی توجه دارد؟ یعنی تن را به کمکِ روان درمان می‌کند؟

۲۷- «به یاد دارنده‌ی نوشته‌ها» را برابر «وَرْمُ نِیِگ / warm nibēg» آورده‌ایم؛ آیا سخن‌گوِش به نوشتارگانِ پزشکی دارد؟

اگر چنین است، آیا در آموزشِ پزشکی سنتی نوشتاری در میان بوده است؟ آیا طبِّ بقراطی آنهم در کتاب یا کتابچه‌هایی در دسترسِ تنِ پزشکان بوده است؟ نویسندگانِ این روایتِ دینِ کرد (۱۵۷=) آیا بخش‌بندیِ پزشکی به روان‌پزشکی و تن‌پزشکی را از سنتِ یونانی به وام ستانده‌اند یا بروبار آزمایش‌ها و آموخته‌ها و کوشش‌ها و جُست‌و‌جوهایِ آزمون‌بنیاد (=تجربِی) خود آنان است؟

۲۸- بی هیچ گمانی به بحثِ جوهر و عَرَضِ نظر دارد و نیز به تغییر و تبدلِ أعراض، آنهم برابرِ فرزانشِ ارسطویی که تغییر را تنها در عوارض (=اعراض) شدنی و توانستنی می‌داند.

۲۹- «پزشکِ نیامیخته» را برابرِ سخنواره‌ای از نوشتارِ پهلوی آورده‌ایم که ما آن را «ا-گُمِگ-بیزشک / a-gumēg izešk می‌خوانیم؛ نویسنده‌ی این بخش (=بخشِ پزشکی)، در برگِ نوشته‌هایِ سپس‌تر (=جُستارِ ۱۲، بندِ پنجم چاپِ مَدَن برابر با 19 - 18. 164)، نگرسته‌ی خود را از سخنواره‌ی «پزشکِ نیامیخته» روشن‌تر فرامی‌گوید؛ پزشکِ نیامیخته کسی است که به یوبه‌ی مزدِ این‌جهانی به کارِ درمان نمی‌پردازد و تنها خدا را فرادیدِ خود دارد؛ و هر گونه‌ی دیگر را «پزشکِ آمیخته» نام می‌نهد.

۳۰- برایِ واریِ این فروزه (=دوستِ بیماران) نگاه کنید به گزارشِ پهلویِ وندیداد، فرگردِ بیست و دوم، بندِ پنجم.

VEN, Pah, XXII, 5): ēdōn ō tō man āfrīnēnēm

ān ī nēk dahmān-āfrīn (kū dārišn bē-kunam).

ayyārēnēd ō a-wēmār (kū tā wēmār nē bawēd ōy-iz ayyārēnēd) ōy wēmār dōst kunēnd.

۳۱- «دارنده‌ی صدای گرم» را برابرِ «چَرَبُ ئِواز / čarb ēwāz» آورده‌ایم؛ که معنایِ واژه‌به‌واژه‌ی آن: چرب‌زبان است؛ ولی امروزه چرب‌زبان به مردِ دارنده‌ی زبانِ فریبا گفته می‌شود؛ در سامانی که نویسنده‌ی روایت شاید سخن‌گوِش‌های به گفتارِ درمانی دارد.

۳۲- «کاردان» را برابرِ «آسپینجُ فَرَه‌خَت / aspinj frahaxt» آورده‌ایم؛ معنایِ واژه‌به‌واژه‌ی آن: «فرهیخته و آماده در پذیرایی از بیماران» است.

۳۳- در وندیداد، فرگرد بیست و دوم، از پاڊآفرینش ۹۹۹۹۹ بیماری به دست اهریمن سخن می‌رود و نیز از یارگیری اورمزد از آریمَن برای رودروی با بیماری‌های اهریمنی سخن می‌رود.

۳۴- واژه‌ی «وشتیه» / *waštīh* در پهلوی، به گمان ما سخن‌گوشت به ترنجیدگی اندام‌ها (=افلاج) و کژاندازی دارد؛ معنای «دگر شدنِ تن از درستی» نیز دارد.

۳۵- «مزه‌چشانی» را برابر «مِزگ‌ثومندی» / *mēzagōmandīh* آورده‌ایم؛ این واژه نشان می‌دهد که تدوین‌کنندگان این روایت، بیماری را برابر تضعیفِ قوای چشایی می‌دانسته‌اند؛ یعنی در آزمون‌های خود، به این باهم‌آیی، یعنی باهم‌آیی تضعیفِ قوه‌ی چشایی و بیماری آگاهی داشته‌اند؛ پس: تن‌درستی نیز برابر بوده است با بازگشتِ نیروی چشانی یا همان مِزگ‌ثومندی در نوشتارِ پهلوی.

۳۶- فراروندِ سخن، به گونه‌ای ست که خواننده را به نیکی‌های پزشکی که بهره‌ی خود پزشک می‌شود راهنمایی می‌کند. در زمینه‌ی روان‌پزشکی، بهره‌ای که از آن روان‌پزشک می‌شود راستی و پرهیزگاری، و نیز میانجی شدن میان آموزش‌های امشاسپندِ اردیبهشت و روان مردم است؛ در زمینه‌ی تن‌پزشکی، بهره‌ای که از آن تن‌پزشکی می‌شود، میانجی شدنِ میانِ آریمَن — همکارِ امشاسپندِ اردیبهشت — و تنِ مردم در ابزارهای درمان است.

۳۷- «راستی و پرهیزگاری» را برابر «راشت تَرسگاه» / *rāst tarsagāh* آورده‌ایم؛ از آنجایی که «اردیبهشت»، ایزدِ راستی و پرهیزگاری است، سخنواره‌ی *rāst tarsagāh* می‌تواند جمله‌ی بدلِ امشاسپندِ اردیبهشت باشد؛ ولی از آنجایی که این جُستار (=هفتم) به برشمردنِ نکویی پزشکی می‌پردازد، چنین می‌نماید که نویسنده، معنای زیر را فراندیشه‌ی خود داشته است:

دست‌آموزیِ امشاسپندِ اردیبهشت — که نیز موکلِ بر بیماری و شفاست — راستی و پرهیزگاری را بهره‌ی روان‌پزشک می‌کند.

و نیز نگاه کنید به: اوشیدری، دانشنامه‌ی مَزْدَیَسْنَا، زیر ماده‌ی «اردیبهشت».

۳۸- «چاره‌خواهی از آریمَن» را برابر «اَرِمَن-خواهیشنی» / *ērmān-xwāhišnīh* آورده‌ایم.

نگاه کنید به یسنای پهلوی، هات ۵۴، ام، بند یک و دو:

54.1 ān ērmān xwāyišnīh ō rāmišn ras ō narān nārīgān zardušt
[kū-šān pad rāmišn bē-kun] wahman rāmišn-iz [tō-iz ēn kār
ōh-kunišn]. kū ka ān ī dēn kāmāg [ī dēn-būrdār] arzānīg bawēd pad
mizd [mizd ī mēnōg] ān ī ahlāyīh tarsagāy [hāwīšt] xwāstār hānd

[hāwišt ī nēk] pad ān xwāyišn ān ī ohrmazd mehīh kunānd [kū-m dēn pad paywand bē-rawād. būd kē mōwbēdān mōwbedīh guft]. *nigēzist časrišamrōdīg gōwišn.*

54.2 *ahlāyīh ābādīh ī pahlom ast nigēzist srišamrōdīg gōwišn.*

ērmān xwāyišnīh yazam amāwand ī pērōzgar ī jūd bēš kē mahist az ahlāyīh sraw.

عبارتی از بُن‌دهش نیز به خویشکاریِ اریمن پرداخته‌است؛ نک:

— aryaman amahraspand, ān mēnog kē bēšāzišnīh az hamāg dard ō dāmān dād. čiyōn gōwēd kū: har dārūg dard bē-zadan rāy dāmān xwarēnd ka man ohrmazd, aryaman pad bēšāzišnīh nē rasēd, ān dard wēh nē āmadan.

۳۹- «اُریْمَن»، ایزدِ درمان‌بخش؛ ایزدی که دردِ جهانیان را دارو و درمان می‌بخشد؛ ائیرِیْمَن، یعنی یاور و دوست؛ نخستین پزشکی بوده که چاره و درمانِ دردها و ناخوشی‌ها به دستِ او سپرده شده بوده است (بهره از اوشیدری، دانشنامه‌ی مَزْدَیْسَن).

۴۰- تَن‌پَزشک، در کارِ درمان، نیازمندِ گیاه و کارد و نیشر و حتی تفتاندن از رهگذارِ آتشِ درمانی است؛ ولی پایه‌ای‌ترین ابزارِ روان‌پزشک، ابزارِ خیم و خِرَدِ خودِ وی است. نویسنده‌ی روایت نیز این معنا را با سخنواره‌ی پهلوی «خیم گُذ خِرَدُ اَبزار / xēm ud xrad abzār» فرامی‌گوید. سخنواره‌ی درنظر را «استوار بر ابزارِ خیم و خِرَد» ترجمه کرده‌ایم.

از رونَدِ سخن آشکار است که سرانگشتِ سخن به خیم و خِرَدِ خودِ روان‌پزشک در دوره‌های گوناگونِ کارآموزی، از آسرونی تا جایگاهِ روان‌پزشکِ کشوری، دارد؛ کارآموزِ دوره‌ی روان‌پزشکی، نخست، در آیینکده یا هیربدستان یا موبدستان، اندر کارِ آموزش‌هایِ نگرَوَرزانه (=نظری / theoretical) می‌شده است؛ پس از گذرانِ دوره‌هایی، و آموختنِ نوشتارگانِ موبدی، برای گذراندنِ دوره‌هایِ کارَوَرزانه (=عملی)، نخست به کوچک‌ترین یگانِ مردمیک (=اجتماعی) فرستاده می‌شده است؛ گزینشِ وی به پله‌وپایه‌ی بالاتر بر مبنای، نخست، رفتارِ خردمندانه‌ی او با

مردمان (= xēm ud xrad abzār)، دو دیگر، بر مبنای توانِ درمانِ او بوده است.

۴۱-نگریسته‌ی نویسنده این است که:

روان‌پزشک نخست می‌باید در پایین‌ترین زینه و گامه‌ی روان‌پزشکی، یعنی «مان‌بیزشکیه / mān-bizeškīh» در زمینه‌ی درمان، شایستگی‌هایی کسب کند تا بشود او را به مقام بالاتری برگزید؛ ولی کسی که در گامه‌های فرودینِ روان‌پزشکی در کارِ درمانِ بیماران نتوانسته شایستگی‌ای به‌دست آورد، شایستگیِ آن را ندارد به گامه‌ای فرازتر و بالاتر، برای نمونه «ویس-بیزشکیه / wis-bizeškīh» نشانده‌شود.

۴۲-برای یک بررسیِ همسنجانه (=تطبیقی) نگاه کنید به عبارتِ زیر از گزارشِ پهلویِ وَندیداد، فُرگردِ هفتم، بندهای ۳۶ تا ۳۹:

— VEN. Pah, VII, 36 - 39):

36. dādār! ka awēšān māzdesn pad bizeškīh frāz-šawēnd, pad kadār pēš āzmāyišn?

37. u-š guft ohrmazd (kū): pad dēw-ēsnañ pēš ēd āzmāyišn čiyōn pad māzdesnān; ka fradom dēw-ēsñ kīrrēnīd bē ān mirād; ka dudīgar dēw-ēsñ kīrrēnād bē ān mirād; ka sidīgar dēw-ēsñ kīrrēnād bē ān mirād; an-^{*}uzmūdag ān tā ō ^{*}haē, hamē-rawiṣnīh.

38. ma-iz pas māzdesn pad bē-āzmāyišnīh, bē āzmāyišnīh ma-iz kīrrēnēnd māzdesn, ud ma-iz pad kīrrēnišn rēšānd.

agar pas māzdesn pad bē-āzmāyišnīh bē-āzmāyišn, agar kīrrēnānd māzdesn, agar pad kīrrēnišn rēšānd, bē, ān ō rēš-iz abar rēš tōzēnd, pad bazag ^{*}rēš-tōzišn.

39. ka fradom dēw-ēsñ kīrrēnīd bē ān rasād, ka dudīgar dēw-ēsñ kīrrēnīd bē ān rasād, ka sidīgar dēw-ēsñ kīrrēnīd bē ān rasād, uzmūdag ān tā ō hamē, hamē-rawiṣnīh.

۴۳-روی‌هم‌رفته، عبارتِ پهلوی، در اینجا دچارِ درهم‌ریختگی شده و تاریک‌نماست.

واژه‌ای را که با گمانمندی «درمان کردن» ترجمه کرده و در آوانویسی «kardan» خوانده‌ایم، می‌تواند نگارش کژوکاسته‌ای برای واژه‌ی پزشکی «کیژنیدن / <kirr<ēnī> dan» باشد، که در این سامان، ترجمه‌ی عبارت درنظر، «اگر هنگام جراحی / تن‌شکافی سه تن زیر دستش بمیرد» معنای دهد. روشن‌تر اینکه در وندیداد پهلوی، دانشواژه‌ی «کیژنیدن / <kirr<ēnī> dan» به معنای جراحی و تن‌شکافی است.

برای دنباله‌گیری این بحث نیز نگاه کنید به عبارتی از همین کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی ۲۲۹م؛ که در آنجا نویسنده می‌کوشد درست‌نمود و توجیهی خِرَدَشکیب برای راستینگی و حقانیت سه بار آزمون در همه‌ی دانش‌ها، بویژه پزشکی بیابد.

uzmāyišn sar, sē bār uzmōdag kas čiš.

čiyōn abar ān ī ēwāzīg bizešk, fradom pad bōxtan

ī-š az darmān-burdārīh sē tan az wēmārīh, pad hu- bizeškīh
[V: hu-^{*}bizešk] wizīrēnīdan padiš hilēnd; ud pad murdan ī-š az
darmān-burdārīh fradom sē, pad ‘zūr bizeškīh’ wizīrēnīdan u-š
šūdan(?).^{*}

ud abārīg-iz ēk-ēk kār ī gēhān

۴۴- «پزشکِ پارسای آمیخته» را برابر «آهلابی گمگ / ahlāyīh gumēg» آورده‌ایم؛ نگرسته‌ی نویسنده این است که: بجز پزشکِ مطلقاً پارسا، که تنها با عشق به پارسایی مردم را معالجه می‌کند، دیگر پزشکان، حتی آن‌هایی که گرایش‌های نیرومند یا سستی به پارسایی دارند، از آنجا که دل و جان آنان آمیخته و گریان به ثروت‌های این جهانی و زمینی است، پزشکانِ دروغین‌اند.

۴۵- «پروانه» را برابر «فَرْمُودَن / framudan» آورده‌ایم؛ یعنی: پزشکِ دارای جواز برای کار.

۴۶- دریافتِ ما از دو واژه‌ی پهلوی «نیدُم و اَبَرْدُم / nīdōm tā abardom» این است که به طبقاتِ مَرْدُمیک (= اجتماعی) نظر دارد.

اگر دریافتِ ما درست باشد، می‌توان نظر داد که مزد پزشکان ثابت نبوده و متناسب با درآمد افراد بوده است. این، آن نوع از اخلاق است که در نهادهای کنونی مَرْدُمیک، برای همیشه گم شده است. وندیداد، فرگردِ هفتم، بندهای ۴۱ تا ۴۳ به ماده‌ی پرداختِ دستمزدِ پزشکان پرداخته است.

در گزارش پهلوی وندیداد، فرگرد درنظر، دو واژه‌ی «nidōm / نیدُم» و «ābardom / اَبَرْدُم» به تقسیمات کشوری نظر دارد از قبیل: «mānbedih / مان‌بَده» تا «dahibedi / ده‌ی‌بَده». ۴۷- «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» را برابر «ئز گَهِسْت تا مَهِسْت گوسپَند / az kahist tā mahist gōspand» آورده‌ایم؛ سخن پهلوی کمی تاریک‌نشان (=مُبَهَم) می‌نماید؛ یعنی از عبارت پهلوی نمی‌توان دریافت که «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» نیز بخشی از خویشکاری‌های پزشکان در امر درمان است؟

همچنانی که مردم، از فرودست‌ترین تا فرادست‌ترین معالجه می‌شوند، آیا معالجه‌ی جانوران نیز بخشی از خویشکاری‌های تن‌پزشکان بوده است؟

یا، این سخنواره، یعنی: «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند»، نمایانگر میزانِ مزد پزشک است؟

یعنی، پزشک، برابرِ مزدِ خود را متناسب با پایگانِ مَرْدُمِیک (=اجتماعی) هر کس، گوسفند برمی‌دارد؟

اگر این گزارش و تعبیر از سخنواره‌ی بالا درست باشد، پس، نظرگاهِ نویسنده‌ی روایت، از سخنواره‌ی بالا این است که مزدِ پزشک، از مردمِ فرادست گرفته تا فرودست، از جانورانِ کوچک گرفته تا بزرگ، متغیر و دگرشونده است.

گمان و بازشناختِ ما این است که سخنواره‌ی پهلوی در نظر، به مزدِ پزشک می‌پردازد؛ و سخن‌گوشه‌ی نویسنده به «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» نیز در همین راستا معنا دارد. ما نیز ترجمه‌ی خود را در همین راستا پی گرفته‌ایم؛ هر چند که بُن‌نوشتِ پهلوی، دستِ کم در سامانِ کنونی‌اش، این ترجمه را برنتابد.

ویژه آنکه، عبارتی از همین روایت [=پرسمانِ دوازدهم، شماره‌ی (ب)]، تن‌پزشکی را زیرمجموعه‌ای از پیشه‌ی کشاورزی (wāstaryōših) می‌شناسد. آیا این معنا، می‌تواند در راستاداشتِ این نظر باشد که از خویشکاری‌های تن‌پزشک، در مانِ جانوران (=دام‌پزشکی) نیز هست؟ از این روی، زائِ جویی (=تصمیم) در ترجمه‌ی عبارتِ بالا با اندکی دشواری روبه‌روست:

سخنواره‌ی «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند»، هم می‌تواند سخن‌گوشه‌ای به دام‌پزشکی (=جانوردرمانی)، در سیمایِ بخشی از خویشکاری‌های تن‌پزشکان باشد؛ زیرا که تن‌پزشکی، صنفی از پیشه‌ی کشاورزی است (البته برابرِ گزارشِ نویسنده‌ی این روایت از زمانه‌ی خود)؛ و هم می‌تواند

نمایاننده‌ی مزد نقدی پزشکان باشد؛ که متناسب با پایگانِ مردُمیک (=طبقه‌ی اجتماعی) هرکس، از «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» متغیر است.

۴۸-کارنامه‌ی گرانسنگ و ارج ناشناخته‌ی وندیداد، فرگردِ هفتم، بندهای ۴۱ - ۴۳ به جُستارِ پرداختِ دستمزدِ پزشکان پرداخته است؛ نگاه کنید به عبارتی از گزارشِ پهلوی آن:

— VEN, Pah, 41): āsrō bēšāzēnēd (ā-š) az dahmān bē āfrīn [sē ahlaw bawē, u-š xwāstag paymānag nē āmār; ast kē ēdōn gōwē: sē ān bawē ka-š sē-hazār stīr nēst].

mān, mānbed bēšāzēnēd (ā-š) patag stōr arz (nidōm);

wīs, wīsbed bēšāzēnēd (ā-š) mayānag stōr arz;

zand, zandbed bēšāzēnēd (ā-š) ‘ayrē stōr’ arz;

deh, dahibed bēšāzēnēd ā-š ‘wāš čahār āyōzišn’ arz.

بندهای ۴۲ و ۴۳ ام این فرگرد از وندیداد، به ترتیب، هر یک به برشمردنِ دستمزدِ پزشک، در معالجه‌ی زن و پسرِ هر یک از مراتبِ شهرنشینی، از mānbed تا dahibed می‌پردازد. ۴۹-«ریش‌تُوزیشن»، واژه‌ای تخصصی، دین‌دانش‌سازانه (=فقهی) و حقوقی است. معنای واژه‌به‌واژه‌ی آن، همان «جبرانِ زخم» است.

۵۰-در زمینه‌ی «پایداری در برابرِ بیماری‌ها» نیز نگاه کنید به وندیداد، فرگردِ بیستم، بندِ سوم.

۵۱-ترجمه‌ای نزدیک‌تر به بُن‌نوشتِ پهلوی چنین است:

«تهی کردنِ (=bē) جان و تن از سازگاری و هوشندگی».

ولی، با این گزارش، به تداخل و درهم‌آمیزیِ خویشکاری‌های سرشت و جان می‌رسیم که با دیگر آموزه‌های دین‌کرد در بابِ خویشکاریِ جداجدایِ جان و سرشت هماهنگی ندارد.

۵۲-«پاذآفریدن» را همه جا برابرِ «کیرُنیشُن / kīrrēnišn» و «کیرُنیدن / kīrrēnīdan» آورده‌ایم. در زبانِ پهلوی، معنایِ دَم‌دستی و معمولِ «کیرُنیدن / kīrrēnīdan» دریدن و جرح‌کردن و پاره‌کردن و مانند این است. حتی در وندیدادِ پهلوی آشکارا به معنایِ جراحی و تَن‌شکافی است.

نویسندگانِ نامه‌های پهلوی، بویژه دین‌کرد، هیچ‌گاه «خلق» اهریمنی را با دین‌واژه‌ی مقدس «آفریدن / آفریشُن» فرانگفته‌اند؛ و این ریشه‌ی محکمی در بُن‌باورهایِ آنان در بابِ دوئنی بودنِ همه‌ی امورِ جهان دارد. نویسندگانِ نامبرده خلقِ اهریمنی را همه جا با دُشنامِ «کیرُنیشُن /

kirrēnišn و «کیژنیدن / kirrēnīdan» بیان می‌کنند؛ زیرا نیک می‌دانند که خلقِ اهریمن، خلق به معنای اهورایی آن نیست و پاژآفرینش است. در اینجا (=کرده‌ی ۱۵۷ اُم، جُستارِ پانزدهم) نویسنده، پاژآفرینشِ اهریمنی را با پیشوند «فراز / frāz» ترکیب می‌کند و مصدرِ پیشوندی «فراز-کیژنیشن» را برای نشان دادنِ پاژآفرینشِ اهریمنی بکار می‌برد. در باب «فراز-آفریشن / فرازآفریدن اهورایی» و «فراز-کیژنیشن» / پاژفرازآفرینشِ اهریمنی و معنیِ فرزانونرانه و فلسفی این پیشوند (=فراز) در دفتر سوم این گزارش، که دربرگیرنده‌ی کرده‌ی های کتاب سوم از ۱۹۵ تا ۲۹۹ است، خواهیم پرداخت.

۵۳- در زمینه‌ی «پایداری در برابر بیماری‌ها» نیز نگاه کنید به وندیداد، فرگرد بیستم، بند سوم.

۵۴- «بیمارهای واگیر» را به پیروی از دکتر جمشید اعلم، برابر «یُسکُئی تُوگارشن تُومند / yask ī ōgārišnōmand» آورده‌ایم.

۵۵- در ترجمه‌ی سرتاسرِ دین کرد، از کتاب سوم تا نهم، همه‌جا، «آهوان نهادی / اخلاقی» را برابر «آهَوگ / āhōg» آورده‌ایم؛ و از آن، «رذائل اخلاقی و نهادی» را مراد کرده‌ایم.

۵۶- معنای این سخنواره روشن است: دسته‌ای از داروها در گذشته بوده‌اند که یکسره و یژستگی و خاصیتِ دارویی داشته‌اند؛ اکنون نیز همان و یژستگی‌هایِ دارویی را در خود نگاه داشته‌اند؛ چنین می‌نماید که در آینده نیز آن و یژستگی را حفظ کنند.

خِرَدپذیرانه آن است که نویسنده‌ی روایت، پس از این، بکوشد نام گیاهیِ دارویی را ببرد که در گذشته و اکنون و آینده خاصیتِ پیشگفته را دارا باشد. ولی چنین نیست؛ پس از این، در بُن‌نوشتِ پهلویِ روایت، با سخنواره‌ای روبه‌رو می‌شویم که روشنگرِ دارویی گیاهی است که در گذشته خاصیتِ زورمندِ زهری را دارا بوده است؛ اکنون، آنهم از رهگذارِ ترکیبِ با برخی گیاهانِ دارویی، زهرینگی و خاصیتِ زهری و کُشنده‌ی آن آزش گرفته شده است و به کارِ دارودرمانی می‌آید؛ بسا که در آینده همه‌ی خاصیتِ زهری‌آش از آن گرفته شود و یکسره به کارِ خوراکِ انسان و دام آید.

این ناسازگاری میانِ آنچه که تعریف می‌شود با نمونه‌آوری پس از آن را، می‌باید به چه چیزی پیوند داد؟

آیا به حواش‌پرتیِ جالافتاده‌ی نویسنده؟ آیا به آسیب‌رسانی‌هایِ جالافتاده‌ی رونویس‌کنندگانِ خدا-بیمارز؟

ما بر این باوریم که در عبارتِ کنونی، چیزی به اندازه‌یِ نیمی از یک برگ‌نوشته، دچار آسیب و افتادگی شده است؛ درونِ پراتزِ گوشه‌دارِ ستاره‌دار، پس از این، کوشیده‌ایم با ترجمه‌ای گمان‌ورزانه،

آنهم در سنجشِ با بندِ سپسین، پاره‌نوشتارِ از دست رفته را بازسازیم و نشان دهیم.

۵۷- «هلیله‌ی کابلی» را برابرِ «هلیلگ ئی کابلیک / haḥlilag ī kābūlīg» آورده‌ایم.

«هلیلج، اصناف است و به‌ترِ آن زرد و خُرد باشد و، خام و هلیله‌ی سیاه و آن، خُردتر از مجموع و، کابلیِ آن از هر دو نوع بزرگ‌تر است و، چینیِ آن منقار دارد و، به‌ترین همه آن است که صُلب و گران و در تک (=ته) آب نشیند. و کابلیِ مقویِ ذهن باشد؛ خصوصاً پرورده‌ی آن.

و گویند نافع بود. جمیعِ اصنافِ آن تب‌هایِ کهن را نافع بُود. دردِ مفاصل و جذام را سود دارد و باید».

اختیاراتِ بدیعی، علی بنِ حسینِ انصاری شیرازی (= ۷۲۹ - ۸۰۶)، تصحیح و تحشیه‌ی دکتر محمد تقی میر.

از هلیله قبض شد؛ اطلاق رفت آب، آتش را مدد شد همچو نفت.

مولانا جلال‌الدین رومی.

و نگاه کنید به: فرهنگِ معین، زیرِ ماده‌ی «هلیله».

۵۸- دانشواژه‌ی «بیش» را برابرِ «بیش / bīš» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم (م).

«بیش، نامِ هندی-ایرانیِ چندین گیاه از جنسِ آکُنیتُم / Aconitum (تیره‌ی آلالگان) و، بویژه، ریشه‌ی (در واقع، ساقه‌یِ تُکمه‌ایِ زیرزمینی) آن‌ها و زهرِ کمابیشِ کُشنده‌ای که از آن ریشه گرفته‌باشد».

رویشگاه در خاورِ زمین: [از این گیاه،] دَه گونه در گستره‌ی جغرافیاییِ فلورا-ایرانیکا یافت می‌شود. از آن میان، دو گونه‌یِ آکُنیتُمِ ایرانشهری و آ. ککلثاره در ایران نیز بومی‌اند.

سابقه‌ی شناختِ آکُنیتُم در غرب و شرق: مترجمان (= اِصْطِفَن بنِ بَسِیل و حنین بنِ اسحاق) نامِ یونانیِ آکُنیتُم را به صورتِ آقُونیْطُن / آقُونیْطُنِ معرب کردند.

نامِ هندیِ الاصلِ دیگری برایِ یکی از گونه‌هایِ «بیش» در منابعِ قدیم «هَلالْهَل» است.

این واژه از hālahāla نیز به صورت‌هایِ hālāhala و hāhāla از سانسکریت گرفته‌شده‌است.

طبع و خواص: ریشه‌یِ همه‌یِ انواعِ «بیش» کمابیش زهرناک است. برخی گفته‌اند که حتی بویِ آن «آدمی» را از پا می‌اندازد.

خواصِ درمانی: با وجودِ زهرناکیِ شدیدِ آقُونیْطُن و «بیش»، فوایدِ درمانیِ هم برایِ آن‌ها

ذکر کرده‌اند. به گفته‌ی «دیوسکوریدس»، «خانیق النمر در داروهای مُسکن چشم درد به کار می‌رود.

به گفته‌ی ابن سینا، مالیدن «بیش» بر پوست، بَرَص و جذام را درمان می‌کند».

جُستارهایی در تاریخ علوم دوره‌ی اسلامی، هوشنگِ اعلم، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی،

تهران، ۱۳۸۱.

۵۹- دانشواژه‌ی «بلاذر» را برابر «balādūr» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم (م).

«بلاذر، میوه‌ی دو گیاه متشابه از جنس «آناکاردیوم (تیره‌ی بلاذریان)، دارای دو گونه‌ی شرقی و

غربی، همیشه سبز، بومی مناطق حارّه.

منظور از بلاذر در متن‌های قدیم عربی و فارسی، بلاذر شرقی است.

واژه‌ی بلادر نهایتاً به bhallāta و bhallātaka سانسکریت بازمی‌گردد.

در قدیم‌ترین متن پزشکی بازمانده به فارسی، هدایة المتعلمین اخوینی بخاری (سده‌ی چهارم؛

ص ۲۵۳، ۴۱۶) به همین صورت آمده است.

حکیمان یونانی روم شرقی، شباهتی به قلب در این میوه‌ی وارداتی دیده و آن را ana-kardia

نامیدند. «حَبُّ القلب» نیز در بعضی منابع دوره‌ی اسلامی به عنوان مترادف بلاذر

یافته می‌شود.

ریختشناسی: قدیم‌ترین وصف ریختشناسی این میوه در دوره‌ی اسلامی، که به نظر بنده

(=هوشنگِ اعلم) رسیده، نوشته‌ی کوتاه اسحاق بن عمران است:

میوه‌ای ست مانند دلِ پرندگان. رنگش سرخِ مایل به سیاهی، مانند رنگِ قلب.

داروشناسی: سراسر این گیاه گرم و خشک است. آنچه در این گیاه از قدیم همواره مورد

توجه بوده، روغنِ موجود در درونِ بَر میوه‌ی آن است که آن را «عسلِ بلادر» و جز آن خوانده‌اند.

زگیل، خالکوبی و دیگر آثارِ جلدی را از میان می‌برد و، داء الثعلب بلغمی و برص را زایل می‌کند.

خوردن این عسل، فواید و زیان‌هایی دارد.

این است که سوزاندنِ بلاذرِ درسته بر آتش و تدخینِ مقعد با دودِ آن، بواسیر را می‌خشکاند.

بعضی مؤلفانِ قدیم، سَمِیتِ «عسلِ بلاذر» را تصریح کرده‌اند.

در ایران، ظاهراً از مدت‌ها پیش، استعمالِ بلاذر به استفاده از خاصیتِ سوزاندگیِ «عسلِ آن

منحصر بوده است».

جُستارهایی در تاریخ علوم دوره‌ی اسلامی، هوشنگِ اعلم، تهران، ۱۳۸۱.

و، نگاه کنید به فرهنگِ معین، زیرِ ماده‌ی balādūr.

و نیز نگاه کنید به سخنواره‌ی زیر از بُن‌دَهِش:

عبارتِ بُن‌دَهِش، به خاصیتِ زهریِ زورآور و نیرومندِ بیش و بلادُر نیز انگشتِ سخن‌نهاد است. ۶۰-با نام گیاهِ «راشت»، در متنِ پهلویِ بُن‌دَهِش نیز روبه‌رو می‌شویم؛ نگاه کنید به عبارتِ زیر از بُن‌دَهِش:

‘dār bōyāg’ har čē rēšag ayāb pōst ayāb (۶-۵، ۱۱۸، ت د ۲، بُن‌دَهِش —
čiyōn kundurag ud «rāšt» (سورس) <ud> kost

مهردادِ بهار احتمال می‌دهد که «راشت»، با واژه‌ی فارسیِ «راش» [درختی از دسته‌ی بلوطیها جزو تیره‌ی پیاله‌داران فرهنگِ معین] یکی باشد؛ نگاه کنید به: بهار، مهرداد، بندهش، یادداشت‌ها، ص ۱۸۳، ش ۳۳.

آیا نامِ شهرِ «رشت» با نامِ این گیاهِ طبی، پیوندی زمانیک و واژگانی دارد(م)؟

۶۱-برای «گوکرن» نیز نگاه کنید به سخنواره‌ی زیر از گزارشِ پهلویِ نندیداد، فَرگَرْدِ بیسْتُم، بند ۴:
—VEN, Pah, XX, 4): ēg-mān kē ohrmazd (hēm) (ham) ‘urwar
bēšāzēnīdār’ ul-burd, purr-purr sad. purr-purr hazār, purr-purr
bēwar, (u-š) ēk gōkirin (hōm ī spēd).

۶۲-«برادرِ دروغین» را برابرِ واژه‌ی پهلویِ «برادرُودِیگ / brādarōdīg» آورده‌ایم.
نگریسته‌ی نویسنده این است که: سُهَش‌هایِ تنانی (=مُعْطَیَاتِ حَسِّ ظاهر)، به دروغ، خود را
همزاد و برادرِ دانشِ راستین می‌نمایانند.

۶۳-«خواست» را برابرِ «آباییشُن / abāyišn» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، نویسنده، با کاربردِ این
دانشواژه‌ی پهلوی، از میلِ درست و به قاعده و طبیعی سخن می‌راند.

۶۴-نگاه کنید به پیچازه‌ی قوایِ جان، همپیوسته‌هایش، ستیزنده‌ها و برادرهایِ دروغینش در بخشِ
آوانویسی.

۶۵-«یگانه‌گرویِ باهمانه» را برابرِ سخنواره‌ی آورده‌ایم که ما آن را «پَد هَمِیَه اَگِیَنُ /
pad hamīh āgenēn» خوانده‌ایم؛ و از آن، معنایِ «اتحادِ متحدانه» را مراد کرده‌ایم.

۶۶- نویسنندگان و تدوین‌کنندگان دین کرد، همیشه خبر از نابایستمندی و غیر ضروری بودن نیروی ستیزنده اهریمنی در جهان می‌دهند؛ و به این نابایستمندی، نام «آوی‌زی‌ریشنیگه / a-wizīrišnīgth» می‌دهند؛ ولی از درونه‌ی سخن این روایت، بویژه در این بند، خبر از ضروری بودن نیروی ستیزنده، تا پیش از برپایی جهان بازپسین، برای سامانیش و استواری جهان است. آیا در تدوین دین کرد، با دو دسته راوی روبه‌رو هستیم؟ یا از بس درهم ریختگی نوشتار پهلوی است که با گزارش‌های متضادی روبه‌رو می‌شویم؟

۶۷- به چم و بهانه‌ی درهم‌ریختگی این عبارت، ترجمه‌ی آن، از سرگمان انجام گرفته است. بسا بتوان اینگونه نیز ترجمه کرد:

«..... و با آن (=فرایند سرشت‌بندی سرشت)، دارو و درمان پزشکی حاذق از بیرون تن >سرشت درونی را< * درمان می‌کند.

۶۸- در این روایت، و نیز این بند، «خلط» را برابر واژه‌ی پهلوی «آمیشُن / āmēzišn» آورده‌ایم؛ نیازی به گفتن نیست که سخن بر سر «آخلاط اربعه» یا همان «آبگونه‌های چهارگانه» است. دانشواژه‌ی «آبگونه» را از عزت ا. فولادوند، در ترجمه‌ی کتاب «آغاز فلسفه» به وام‌ستانده‌ایم و برابر «آمیشُن» بکار برده‌ایم؛ به معنی خلط.

۶۹- نیز نگاه کنید به عبارتی از مرصداً العباد نجم‌الدین رازی، باب دوم، فصل چهارم، ص ۷۶: «و چنانک در عالم کبری چهار فصل بُود: بهار و خریف و تابستان و زمستان، در آدم که عالم صغری است، چهار طبع بُود: حرارت و برودت و رطوبت و بیوست؛ در چهار چیز تعبیه: صفرا و سودا و بلغم و خون.

و در عالم کبری چهار باد بُود: باد بهاری و باد تابستانی و باد خزانی و باد زمستانی؛ تا، بهاری، اشجار را آبتن کند و برگ‌ها بیرون‌آورد و سبزه‌ها برویاند؛ و، تابستانی، میوه‌ها بپزند و، خزانی بخوشاند و، زمستانی بریزاند.

همچنین در آدم چهار باد بُود: یکی جاذبه، دوم هاضمه، سیم ماسکه، چهارم دافعه؛ تا جاذبه طعام را به حلق کشاند و به هاضمه دهد تا بپزند و به ماسکه رساند تا منافع آن تمام بستاند؛ پس به دافعه دهد؛ دافعه بدر بیرون کند.


چنانک از آن چهار باد اگر یکی نباشد در عالم کبری، جهان خراب شود؛ از این چهار باد در عالم صغری اگر یکی نباشد قوام قالب نتواند بود».

۷۰- آشکار است که از سرمدی بودن و فسادناپذیری و مفارق بودن و فارغ از کون و فساد بودن ایزدان سخن می‌رود؛ نکته‌ای که حاکی از ارسطویی بودن شش-دانگ نویسنده است.

۷۱- دریافت ما از این عبارت این است که درباره‌ی گستره‌ی تن‌پزشکی سخن می‌راند. اما فراروند سخن، به دانش تن‌پزشک، یا به دیگر سخن، به گستره‌ی دانش تن‌پزشک پرداخته است؛ از این روی، برای گمان و بازشناخت ما، نویسنده‌ی روایت، در اینجا، زمینه‌های پژوهشی و آزمایشی کار تن‌پزشک را برمی‌شمرد.

روی هم رفته، این عبارت، جز بحث زمینه‌های آزمایشی و پژوهشی تن‌پزشک، بحث دیگری را نشان نمی‌دهد.

۷۲- «دادو آیین تن‌درستی» را با گمانمندی برابر دانشواژه‌ی پهلوی «داد / dād» آورده‌ایم. آیا نویسنده نظر به آیین‌نامه‌ی تندرستی دارد؟

۷۳- «دادو آیین <* شهرپزشکی>» را با گمانمندی برابر «» آورده‌ایم.

آیا نویسنده نظر به جزوه یا آیین‌نامه‌ای به همین نام دارد؟

آیا نظر به کتابچه‌ی راهنمای پزشکان شهری دارد؟

۷۴- نویسنده، در همین روایت، جستارمایه‌ی هفدهم (الف)، نیروگان چهارگانه‌ی جان، برادرهای دروغین و همستیزنده‌های شان را نام می‌برد. از بنیاد، فرجام‌آهنگ پزشکی، همپیوندی درست و سازگارانه‌ی همین چهار نیروگان جان است در برابر ستیزش دشمنان اهریمنی.



۱۵۸. درباره‌ی کارِ ستودنی، و، پرهیختنی

نکوهیدنی، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

هر کار <ستودنی> * و هر پرهیختنی <نکوهیدنی> * بر دو گونه است:
۱- آگاهانه ۲- ناآگاهانه.

<کارهای ستودنی و پرهیختنی‌های نکوهیدنی> * گستره‌ی آگاهانه، بر چهار دسته است؛
و، گستره‌ی <کارهای ستودنی و پرهیختنی‌های نکوهیدنی> * ناآگاهانه، هشت دسته است.
داوری‌ای که در باره‌شان می‌شود، همچنانی که پیداست [یا: آن گونه که <در آموزه‌های دین> *
پیداست] در زیر، یک‌به‌یک نشان داده شده است.

۱. <انجام دادن و انجام ندادنِ آگاهانه‌ی کرفه یا گناه؛

و، داوری در باره‌ی تک‌تکِ آن‌ها:

۱. یکی، آن کس که <* آگاهانه کرفه کار است و از گناه پرهیزنده؛ داوری‌ای که در باره‌اش
> می‌شود، این است که او <* هم‌ترازِ ایزدان است و، به یقین پارسا است.
۲. <یکی، آن کس که <* آگاهانه (dānišnīg / بادانش) دست‌به‌گناه می‌زند و از
کرفه می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اش > می‌شود، این است که او <* هم‌ترازِ دیوان است و،
بی‌گمان تب‌خو.

۳. <یکی، آن کس که <* آگاهانه، هم گناه و هم کرفه، هر دو را انجام می‌دهد؛ داوری‌ای که
در باره‌اش می‌شود، این است که: از برای کرفه‌کاری‌اش پذیرایِ پاداش است؛ به سببِ گناه‌کاری
پذیرایِ کیفر.

۴. <یکی، آن کس که <* آگاهانه، نه کرفه نه گناه، هیچ‌یک را انجام نمی‌دهد؛ داوری‌ای که در
باره‌اش می‌شود این است که: به سببِ گناه‌کردگی هیچ <کیفری> * بر گردنش نیست.^(۱)

<اما، داوری> * در باره‌ی کرفه‌های انجام نگرفته:

(الف). آن <کرفه‌ها> بی‌ی که انجام‌شان فریضه است (= frēzwān / واجب)، <اگر

به‌جا آورده نشود، کیفی < * بر گردن است (= bun-dāštīg).

(ب). و، آن < کرفه‌ها > یی که انجام‌شان فریضه نیست، < به سبب انجام ندادن‌شان > * هیچ < کیفی > * بر گردن نیست.

۲. < انجام دادن و انجام ندادن ناآگاهانه‌ی کرفه یا گناه،

و، داوری در باره‌ی تک‌تک آن‌ها:

۱. یکی، آن کس که < * ناآگاهانه، از سرِ پاک‌نهادی (= نیک‌منشی)، (۲) کرفه کار است و از گناه پرهیزنده؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که: < از بهر همان نهادِ نیکش، > * آهنگِ نیک‌کرداری کرده‌است؛ و ز بهرِ همراهیِ با (؟) کرفه، برآزیده می‌شود؛ ولی به یوبه‌ی آنکه < کرفه را > * ناآگاهانه انجام داده برآزیده نخواهد شد؛ و نیز به سببِ پرهیز از گناه < نه برآزیده می‌شود و نه کیفر می‌بیند.

۲. یکی، آن کس که < * ناآگاهانه، از سرِ کژاندیشی (۳) [یا: وارونه‌بینی] کرفه کار است و از گناه می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که:

< به سببِ همان کژاندیشی بسا > * آهنگِ بدکرداری کند؛ در کرفه‌کاری سزاوارِ پاداش < نیست > * (۴) به سببِ < کردوکارِ ناآگاهانه و کژاندیشی‌اش > * دوچندان گناه از وی سر می‌زند، (۵) < ولی همچنان نامش «رستگار شده» است و در روزِ داوری > * گرفتار نمی‌شود (۶).

۳. < یکی، آن کس که ناآگاهانه ولی با پاک‌نهادی هم از سرِ کژآگاهی دست به گناه می‌زند و از کرفه می‌پرهیزد > * داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است: و ز بهرِ همان پاک‌نهادی‌اش آهنگِ نکویی کرده‌است؛ ولی به سببِ همراهیِ با (؟) با گناه کیفر خواهد کشید؛ ولی به یوبه‌ی آنکه < نابینایانه از انجام کرفه پرهیخته است، کیفی > * بر گردنش است.

۴. < یکی، آن کس که > * ناآگاهانه و از سرِ کژمنشی، دست به گناه می‌یازد و از کرفه می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که: < به سببِ کژمنشی‌اش > * آهنگِ بدکرداری کرده‌است؛ به سببِ همراهیِ با (؟) با گناه می‌باید دوچندان (۷) (= wēš) کیفر چشد؛ و به انگیزه‌ی کردارِ نابینایانه‌اش بیاید که < *؛ و به سببِ > آنکه < * از کرفه پرهیخته است، > کیفی < * دوچندان بر گردنش است.

۵. < یکی، آن کس که > * ناآگاهانه، هم از سرِ نیک‌نهادی < پاک‌دلانه، > * کرفه و گناه، هر

دو را انجام می‌دهد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که: <وز بهر پاک‌نهادی> * آهنگِ نیکِ کرداری کرده‌است؛ از برای همراهی (؟) با کرفه برآزیده می‌شود؛ و به سببِ همان کردارِ بینایانه <در انجام کرفه> * رستگار می‌شود (bōzišnīg^x)؛ وز بهر همراهی‌اش (؟) با گناه، <روز داوری> * گرفتار خواهد شد.

۶. <یکی، آن کس که> * ناآگاهانه، از سرِ کُژمنشی، هم کرفه و هم گناه، هر دو را انجام می‌دهد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که: <وی از سرِ کُژمنشی> * آهنگِ بدکرداری کرده‌است؛ به سببِ همراهی‌اش (؟) با کرفه سزاوارِ سپاس نیست؛ به سببِ کردارِ نابینایانه‌اش رستگار نخواهد شد؛ و به سببِ همراهی‌اش (؟) با گناه بسی <کیفر> * برگردنش است.

۷. <یکی، آن کس که> * ناآگاهانه و از سرِ پاک‌نهادی، <از کرفه و گناه> * هر دو می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که: وی از بهرِ <پاک‌منشی آهنگِ نیکی کرده‌است؛ وز بهرِ آنکه پاک‌نهادانه> * از گناه پرهیخته است برآزیده خواهد شد؛ به یوبه‌ی <آنکه نابینایانه (؟) از انجام> * کرفه پرهیخته است، <کیفری> * برگردنش نخواهد بود.

۸. <یکی، آن کس که> * ناآگاهانه، و از سرِ کُژمنشی، <هم از کرفه و هم گناه> * از هر دو می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اش می‌شود، این است که: به سببِ همان کُژمنشی‌اش آهنگِ بدکرداری کرده‌است [یا: آهنگِ بدکرداری خواهد کرد]؛ و به انگیزه‌ی آنکه از گناه پرهیخته‌است سزاوارِ برآزیدن نیست؛ <به سببِ آنکه نابینایانه از انجامِ گناه و کرفه سر باز زده است> *؛ و به انگیزه‌ی آنکه از کرفه کاری روی برگاشته است، <کیفری> * برگردنش است.

یادداشت‌ها

- ۱- «هیچ <کیفری> * برگردنش نیست» را برابرِ a-bun-dāštan آورده‌ایم؛ ما، از این واژه، معنای دین‌دانشناسانه‌ی (=فقهی) «بر ذمه نبودن» را درمی‌یابیم؛ همچنانی که از بُن‌کنش (=مصدر) «بُن-داشتن / bun-dāštan» نیز معنای دین‌دانشناسانه‌ی «بر ذمه بودن» را استنباط می‌کنیم.
 - ۲- «پاک‌نهادی / نیک‌منشی» را برابرِ «فَرَاوَن-مینشیه / frārōn-mēnišnīh» آورده‌ایم.
 - ۳- «کُژ اندیشی / کُژمنشی» را برابرِ با «آبَارُون-مینشیه / abārōn-mēnišnīh» آورده‌ایم.
- واژه‌ی «وارونه» در فارسی، پی‌گیریِ زمانیک (تاریخی) واژه‌ی پهلوی «آبَارُون / abārōn» است.

بنا به نیاز، این سخنواره را به کژمنشی و بدمنشی نیز برگردانده‌ایم. روشن است که نویسندگان، با بیان این سخنواره، دل و جان روی برگردانده از یزدان را فراندیشه داشته‌اند.

۴- کنشوآژه‌ی (=فعل) سلبی «نیست» را در سنجش با دیگر آموزه‌های دین کرد به ترجمه افزوده‌ایم؛ از آن روی که برابر آموزه‌های دین کرد، تنها کرفه‌های آگاهانه‌ی شخص درست‌منش درست‌اندیش است که سزاوار پاداش و مزد است.

۵- سخنواره‌ی «دو چندان گناه از وی سر می‌زند» را سربه‌سر برابر عبارت پهلوی «ویناه ئیش جَست / wināh ī-š dōjast» آورده‌ایم. شاید نویسنده سر آن دارد که بگوید مکافات شخص کژمنش کژاندیش گنه‌کار نسبت به کس دیگر، مکافات دوچندان دربردارد.

به هر روی، در دادستان دینیک نیز با این سخنواره روبه‌رو می‌شویم. نگاه کنید به بخش آوانویسی. ۶- درهم‌ریختگی نوشتاری و معنایی در این روایت بویژه این بند بسیار است؛ تا جایی که ترجمه و گزارش ما را گمان‌ورزانه کرده‌است. در بازسازی عبارت‌های این روایت کوشیده‌ایم از آموزه‌های دیگر دین کرد پیروی کنیم.

۷- «کیفر دو-چندان» را برابر «وِش پادیفراه / wēš pādifrāh» آورده‌ایم؛ دریافت ما این است که: شخص گناهکار، یک بار می‌باید از برای دست یازیدن به گناه کیفر ببیند؛ یک بار نیز از برای کژمنشی‌اش؛ و یک بار نیز از پس نادانی‌اش؛ یک بار نیز به یوبه‌ی پرهیزش از کرفه‌کاری؛ پس می‌باید کیفر بسیار ببیند. نویسنده‌ی روایت نیز، «کیفر صد-چندان» را فراندیشه داشته‌است.



۱۵۹. درباره‌ی آن <پایانگاه> ای که مردمان،
 همگان، سویی آن راه بُرده می‌شوند؛ و
 <درباره‌ی آن کارهایی که، مردمان، >
 دسته‌جمعی رهبری می‌کنند، و، <آن
 منزلگهی که جهانیان، > * سربه‌سر، سویی آن
 ره‌سپُر آند، برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! مردمان، در <زمانه‌ی آلودگی جهان با> * تاخت‌وتازِ اهریمن، <در فرجامی> *
 همگانی (= amaragānīha / همگان‌گستر)، از رهگذارِ رهبریِ بخت، در هر <گونه> *
 جنبشی، سویی مرگ (= میرندگی / هوش) ره‌سپُر آند. (۱)
 <جهان، از> * نشانه <هایِ مرگ> * پُر است.

<مردمیان، خود را، > * به گونه‌ی دسته‌جمعی (= hambāstagīhā / همگان‌خواهانه)، از
 راهِ کردوکارِ <همسانِ با> * خویشتنانه‌ی خویش، زیرِ نیرویِ برخیزاننده‌ی میثویِ نیک و در
 همراهیِ با کرفه، سویی پارسایی، و، زیرِ نیرویِ فریبنده‌ی میثویِ بد و از رهگذارِ فرولغزی‌هایِ
 بزه‌آیینانه، سویی تب‌خوییِ رهبری می‌کنند. <این تفسیر از گزینش‌هایِ مردمی، برگرفته از> *
 گفتارهایِ چَم‌وَرزانه‌ی (= مُستَدَل) دینِ آورانِ پیشین است.

<ولی، آفریدگان و مردمان، > * سربه‌سر (= hamāgīha / فراگیر)، از رهگذارِ
 زائِ‌فرمایی‌هایِ همه‌آگاهانه‌ی جهان‌آفرین، از همان آغازِ گُنشِ آفرینش، در فراروندِ
 نیست‌ونابودگرانه‌ی دروج، که دروج در این فرایند به نابودی کشیده می‌شود، سویی منزلگه‌ی مقصود و
 فرجامیِ رستگاران و، تَنِ پسین (= کالبدِ آن‌جهانیِ نوساخته‌ی تبا‌ه‌نشدنیِ نامیرایِ جاودانه‌ی
 جدانشونده) و، شاذخواریِ همه‌گیرِ آکنده از خوشبختی و، <موهبت‌هایِ> * بزرگ
 <ره‌سپُر آند؛ وعده‌ی این پایانِ خُرمانه، در آموزه‌هایِ دین > * پیدا است.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- همانندِ آنی که نادرپور گفته است: «سویی پایانِ جهان ره‌سپُر ایم».



۱۶۰. در اینکه خورشید با چند جهش
 (= wāzišn / تغییر مدار) به چکادِ آسمان،
 > یعنی به آن فرازین‌گاهِ بهمنانه‌ای < * که
 جهان‌آفرین از آغازِ آفرینش > برایش < *
 رَقَم‌زده‌است، باز > خواهد رسید < *،
 برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

خورشید، با چهار جهش (= تغییر مدار)، به چکادِ آسمان — > یعنی به آن فرازین‌گاهِ
 بهمنانه‌ای < * که جهان‌آفرین، از آغازِ آفرینش > برایش < * رَقَم‌زده‌است —
 باز خواهد رسید (= abāz.....rasēd).

از آموزه‌ی دین این گونه > پیداست که: < *

جهان‌آفرین، > از همان < * آغازِ آفرینش، خورشید را، در چکادِ آسمان، پسانِ ایستاده
 فراز آفرید. (۱)

> در آغازِ نخستین هزاره، خورشید، < * از چکادِ — آسمان، با نَوَردیدنِ < * چهار گردشگاه
 (= angust / مدار)، به گونه‌ی گردشگاه به گردشگاه (= مدار به مدار)، ایستگاه به ایستگاه
 (= andar-gāh andar-gāh)، از آن > گردشگاه < ای که بالاتر است در جهتِ
 مخالفِ — سرشت و جایِ آفرینشیِ خود، < (= pad-andaragīh)، نیرومندتر > از پیش، <
 به آشکاری > به گردشگاهِ پایین‌تر / مدارِ پایین‌تر < * فرود آمد.

در همان سامان، (۲) > جهان‌آفرین، خورشید را، < * آنهم از بهرِ سودِ همه‌ی آفریدگان، در
 روند و آیندی جاودانه، > از آغاز < * تا منزلگهٔ جهان (= فُوشْگَرْد) روانه کرد.

و خورشید (= u-š)، در سامانِ روندگیِ جاودانه، از رهگذارِ آفرینشِ خداوندی، با همه‌ی نیرویِ
 گرایش‌اش، (۳) به آن چکادِ — بهمنانه‌ی نخستین، < * که از آغازِ آفرینش برایش
 > رَقَم‌زده‌شده‌است، < * باز خواهد گشت (= abāz-madan)؛ > همان فرازین‌گاهِ بهمنانه‌ای < *

که برایش (= kū padīš / برای خورشید) از آغاز، فراز آفریده شده است.

و <خورشید> * فرمانبردارانه (؟) [یا: در این روند و آیند (؟)]،^(۴) آنهم برای سود فراگیر آفریدگان، در روندگی ای تا پایان جهان، با نیروی گرایش خویشتن، گام به گام، در کار روند و آیند به آن چکاد <بهمنانه ی فرازین است> *.

آهنگ <بازگشت> آش با بهره گیری از آن نیرو،^(۵) زمان رواج دین مزدایی از رهگذار فراز- <سرایای های> * آش- زرتشت <.....> *.

[به گونه ای که] (؟) در فرجام هزاره ی زرتشت، به اندازه ی یک گردشگاه (= angust / مدار)، از پایین به بالا، <یعنی سوی> * ایستگاه آغازین — که، نخستین جهش خورشید نامیده شده است — دیگر باره به چکاد آسمان <نزدیک تر خواهد شد> *.^(۶)

به گونه ای که (= ā pad^(۷)) در همان مدار (= مدار بالاتر)، <نیرومندتر از ایستگاه پیشین> * به مدت (= drang) ده شبانه-روز خواهد ایستاد.^(۸)

در فرجام هزاره ی هوشیدرماه، از رهگذار برترین نیروی گرایش بیش تری <که بهره آش شده است، خورشید> * دیگر باره به اندازه ی دو گردشگاه، از <گردشگاه / مدار> * پایینی به بالا، یعنی ایستگاه دومین — که جنبش دوم خورشید نامیده شده است — دیگر باره به چکاد آسمان <نزدیک تر می شود> *.

در همان ایستگاه^(۹) نیرومندتر <از ایستگاه پیشین> * به درازای بیست شبانه-روز درنگ خواهد کرد.^(۱۰)

در فرجام هزاره ی هوشیدرماه، از رهگذار برترین نیروی گرایش که <بهره آش شده است، خورشید> * دوباره، به اندازه ی سه گردشگاه (= مدار)، از <گردشگاه / مدار> * پایینی به <گردشگاه> * بالاتر، یعنی ایستگاه نیرومندتر سوم — که سومین جهش خورشید نامیده می شود — دیگر باره به چکاد آسمان <نزدیک تر خواهد شد> *.

در همین ایستگاه^(۱۱) بسی نیرومندتر <از ایستگاه پیشین> * به اندازه ی سی شبانه-روز درنگ خواهد کرد.^(۱۲)

در فرجام پنجاه و هفتمین سال <سروری> * سوشیائش، از رهگذار برترین نیروی گرایش که <بهره آش شده است، خورشید> * دیگر باره به اندازه ی چهار گردشگاه (= مدار)، از <گردشگاه> * پایینی به <گردشگاه> * بالایی — که خود، همان چکاد آسمان است — و

در آغاز <_ آفرینش >* برای سودِ همگی آفریدگانِ بسانِ ایستاده رقم‌زده‌شده و آفریده‌شده بود، دیگر باره در آغازگاه <_ خود >* خواهد ایستاد؛ <همزمان با پابرجایی دیگر باره‌ی خورشید در آغازگاه آفرینشی خود>* ره‌ایش ایشان (=همه‌ی آفریدگان) از تاخت و تازِ اهریمن، فراهم آمدنِ تنِ پسین (=کالبدِ آن جهانیِ جدانشونده‌ی جاودانه‌ی نامیرایِ نوساخته)، باز آفرینیِ پاک و نابِ آفریدگان در درازایِ جهشِ چهارمِ خورشید به چکادِ آسمان، فراهم خواهد آمد (=mad-bawēd). این، همان <جایگاه>* منشی و همنی (؟ جایگاهِ مینویِ اندیشه؟) (۱۳) است که خورشید با چهار جهش به چکادِ آسمان <یعنی آغازگاه خود>* خواهد آمد.

یادداشت‌ها

۱- در ادبِ فرزانونرانه‌ی (=فلسفی) دینِ کرد، دانشواژه‌های «آفریدن» و «فرازآفریدن» جداسانیِ معنایی دارند. «آفریدن»، خلق است؛ «فرازآفریدن» برکشیدن است.
در دستگاهِ فرهنگ‌شناسانه‌ی (=اشراقی) نویسندگانِ دینِ کرد، جهانِ مینو از نهادِ «اَنْغَر-زُوشَن / روشناییِ اهورازاده‌ی ناپیداکرانه» آفریده نمی‌شود بلکه بیرون‌کشیده و برکشیده و فرازآفریده می‌شود. فلکِ اولِ جهانِ مادی نیز، از درونِ جهانِ مینو بیرون‌کشیده و برآهنجیده و فرازآفریده می‌شود. از آنجا که خورشید، نخستین امشاسپندِ دیدنیِ فلک / آسمانِ پایه‌ی اول است، آن نیز، از درونِ فلکِ اول بیرون کشیده و فرازآفریده می‌شود. از این روی، خورشید از هیچ بی هیچ پیش‌زمینه‌ای آفریده نمی‌شود؛ بلکه از درونِ فلکِ اول فرازآفریده می‌شود.
در دینِ کرد، هر جا که نویسندگان برای آفرینشیِ اهورایی، فرزانوناژه‌ی پهلویِ «فرازآفریدن» را بکار می‌گیرند، نه «خلق / آفریدن» که، معنایِ فرزانونرانه و دیالکتیکالِ «برکشیدن و فراآوردن و فرازآفریدن» را فراندیشه دارند.
نویسنده‌ی کارنامه‌ی گرانسنگِ «بُن دَهْش» نیز در نگارشِ آن کارنامه، به این جداسانیِ معنایی و فرزانونرانه توجه داشته است.

۲- یعنی: در نهادمان و سامانِ چهار مدارِ فرودتر و پایین‌تر از چکادِ آسمان.

۳- «نیرویِ گرایش» را برابرِ «تُوز-آهنگ / ōz āhang» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ ما از این سخنواره، معنایِ نیرویِ گرایش را درمی‌یابیم.

۴- واژه و نگارشی را که برای آن دو گونه ترجمه پیش نهاده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی، با نگارشِ

در سنجش با فراروندِ سخن، بی‌راه نیست اگر گزینشی‌ای برای واژه و نگارشِ «فونامیشینگ» /
 $\text{^*fra} < \text{nā} > \text{mi} < \text{šn} > \text{īg}$ / روند و آیند» باشد.

۵- در بندِ پیشین، نویسنده‌ی روایت، سخواره‌ی پهلوی «پد تُوز ئی خُوش آهنگ» را بکارمی‌برد که به معنی «با بهره‌گیری از نیروی گرایشِ خویش» است.

در اینجا نیز بازگشتِ سخن نویسنده به همان نیروی گرایشی خورشید است.

۶- برابر روایت بُنْ دَهْش، هزاره‌ی زرتشت همان هزاره‌ی چهارم است.

برابرِ همین گزارش، هزاره‌ی زرتشت با آمدنِ کی‌بهرام و، آمدنِ پشیوتنِ پسرِ گشتاسپ به پایانِ خود اهد رسید.

۷- یعنی همان ایستگاهی که «نخستین جهش خورشید» نام دارد.

۸- نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دهش (بر اساس دستنویس ت د ۲) که در پیوند با همین بحث نوشته شده است، :

بُئِدْهَش :..... dah rōz ud šab xwaršed pad bālist asmān
bē-ēstēd.

۹- یعنی همان ایستگاهی که «جهش دومین خورشید» نام دارد.

۱۰-نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دَهِش (بر اساسِ دستنویسِ ت د ۲) در پیوندِ با همین بحث:


..... pas nohom hazārag hōšīdarmāh: pad ān
hazārag hōšīdarmāh ōy-iz āwarēd andar gēhāh
*rawāgēnīdār. wist rōz ud šab xwaršēd pad bālist ī asmān
<bē>*-ēstēd.

۱۱- یعنی همان ایستگاهی که «سومین جهش خورشید» نامیده شده است.

۱۲- نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دهیش (بر اساس دستنویس ت د ۲) در پیوند با درنگ سومین خورشید:

بُندِ هیش: ۲ (۲۰، ۱-۲): andar ān hangām, sōšyāns ī zarduxšt <ān> ō

paydāgīh rasēd. sīh rōz ud šab xwaršēd pad bālist bē-ēstēd

۱۳-سخنواره‌ای را که با گمانمندی، «جایگاه منشِ وَهْمَنی» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی، با نگارشِ « ۱۳۶» آمده‌است که خوانشِ نمایینِ آن ka kē می‌باشد؛ اگر در سیمایِ هزوارشی خواند شود.

ولی به‌پیروی از سیاقِ سخن، ما آن را «غیرِ هزوارش» در نظر گرفته و، «مَنْ وَهْمَد / manwahmad» خوانده‌ایم و «جایگاه منشِ بهمنی» ترجمه کرده‌ایم.



۱۶۱. درباره‌ی اَعْلَم علما در زمینه‌ی

سه دادنامه‌ی <سپند> * دینِ مزدایی.^(۱)

برترین شناسندگان (= اَعْلَم علما) در زمینه‌ی سه دادنامه‌ی دینِ مزدایی، آن «دانای بهره‌مند از آموزه‌های پیشینیان»^(۲) است و، در دینِ بهی آنچنان صاحبِ بصیرت (wēnāg) است که: از <دادنامه‌ی> * «دادیگ» می‌تواند (= dānēd) فتواهی^(۳) <دین‌نامه‌ی> * «هاذگُ مائسَرئیگ» و <کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهانیگ» را، و، از <دین‌نامه‌ی> * «هاذگُ مائسَرئیگ» می‌تواند فتواهی <دادنامه‌ی> * «دادیگ» و <کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهانیگ» را، و، از <کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهانیگ»، فتواهی <دین‌نامه‌ی> * «هاذگُ مائسَرئیگ» و «دادیگ» را استخراج کند^(۴) و توضیح دهد.^(۵)

به همین گونه، بتواند <با ژرفِ کاوی> * از درونه‌ی <سخنِ دادنامه‌ی> * «دادیگ»، که <دربردارنده‌ی> * برترین دانش‌ها در زمینه‌ی گیتیانه‌ترین کارهای گیتی است، فتوایی <سازگار با فتواهی دین‌نامه‌ی> * «هاذگُ مائسَرئیگ» و <کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهانیگ»، و، <با ژرفِ کاوی> * از درونه‌ی <سخنِ کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهان»، که <دربردارنده‌ی> * برترین دانش‌ها درباره‌ی میثوانه‌ترین کارهای میثوی است، فتوایی <سازگار با دین‌نامه‌ی> * «هاذگُ مائسَرئیگ» و «دادیگ»، و، <با ژرفِ کاوی> * از درونه‌ی <سخنِ دین‌نامه‌ی> * «هاذگُ مائسَرئیگ»، که <دربردارنده‌ی> * برترین دانش‌ها درباره‌ی میانین‌ترین کارهای میانین میانِ جهانِ میثوی و گیتیایی است، فتوایی <سازگار با کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهان» و <دادنامه‌ی> * «دادیگ» صادر کند (= waxtan).^(۶)

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «اَعْلَم علما» را برابرِ «اَبَرْدَر-شناسگ / abardar šnāsag» آورده‌ایم. در دید و باورِ ما، این سخنوارهٔ معنای «مجتهدِ اَعْلَم» را دارد.

سه دادنامه / دین‌نامه‌ی (= کتابِ فقهی) دینِ مزدایی نیز، «گاهانیگ» و «هاذگُ مائسَرئیگ» و

«دادیگ» اند. نگاه کنید به تاریخ ادبیات پیش از اسلام، به کوشش زنده‌یاد احمد تفضلی: «اوستای مکتوب زمان ساسانی به صورت سه کتاب بزرگ تدوین شده بود که هر یک شامل هفت بخش بزرگ یا به اصطلاح پهلوی «سَک» بود و هر یک از «سَک» ها نیز به فصل‌ها و زیربخش‌های کوچکتری تقسیم می‌شد».

۲- «دانای بهره‌مند از آموزه‌های پیشینیان» را سرتاسر برابر «پُریوتکیش / pōryōtkēš» آورده‌ایم؛ «پُریوتکیش / pōryōtkēš» در لغت به معنای «نخستین آموزگاران دین زرتشتی» است؛ ولی گمان آن نداریم که در این روایت نیز درست و سراسر است به همان معنا به کار رفته باشد.

ویژه آنکه در دین کرد، در بسیاری از روایت‌ها، نویسنده از این دینواژه (= لغت فقهی)، سخن گوشه به علمای صاحب فتوای زمان خود دارد؛ ولی آن دسته از علما که در دانش و بینش و روش، برابر آیین‌گذاری‌های آموزگاران پیشین رفتار می‌کنند.

در این روایت هم (= ۱۶۱)، نویسنده، به بحث درباره‌ی شناخت‌نشان و ممیزه‌ی علمای و آفته فقهایی زمانه‌ی دین مزدایی پرداخته است. از این روی است که شناخت‌نشان‌های و را برمی‌شمرد.

۳- دین‌واژه‌ی «فتوا» را برابر «واژگ / wāzag» آورده‌ایم.

۴- «استخراج» را برابر «واژگ ویزیدن / wāzag wizīdan» آورده‌ایم؛ و از این واژه، معنای دین‌دانشناسانه‌ی (= فقهی) آن را درمی‌یابیم.

۵- «توضیح دهد» را برابر «پیداگنیدن / paydāgēnīdan» آورده‌ایم؛ «پیداگنیدن / paydāgēnīdan» در لغت به معنای «ظاهر کردن»، «شرح دادن» و «تفسیر کردن» هم هست. شکی نیست که در این روایت در همان معنای دین‌دانشناسیک (= فقهی) بکار رفته است.

۶- نظرگاه نویسنده روشن است؛ سه کتاب قانون ورجاوند دین مزدایی، آنچنان سازگاری بنیادینی در صورت و معنا دارند که برای مجتهد اعلم، وظیفه‌ای جز این نمی‌ماند که آن همانندی‌ها را استخراج و استفتا کند.

برای دنباله‌گیری بحث نیز نگاه کنید به عبارتی از کتاب هشتم دین کرد، پیشگفتار، بندهای ۱۴ و



۱۶۲. درباره‌ی پا‌د‌آفرینش (kirrēnišn)

ز‌د‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌و پ‌ت‌ی‌ا‌ر‌ه‌ا را به انگیزه‌ی (= āhang)

ر‌ود‌ر‌ر‌و‌ی‌ی با (= 0) آفریده‌های س‌پ‌ن‌د‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌و؛

و، ز‌ا‌ی‌ فر‌م‌ا‌ی‌ی ج‌ه‌ا‌ن‌ آفرین در برابر یک‌یک آن

پ‌ت‌ی‌ا‌ر‌ه‌ا، ب‌ر‌ا‌ب‌ر‌ آ‌م‌وز‌ه‌ی دین بهی.

ز‌د‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌و در برابر یک‌یک آفریده‌های س‌پ‌ن‌د‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌و، از پ‌ت‌ی‌ا‌ر‌ه‌ا <ستیزندگانی را یک‌به‌یک> * پا‌د‌آفرید؛ و با یک‌یک آن پ‌ت‌ی‌ا‌ر‌ه‌ا آهنگ نیست و نابودگرداندن همگی آفریده‌های س‌پ‌ن‌د‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌و کرد. ز‌ا‌ی‌ فر‌م‌ا‌ی‌ی س‌پ‌ن‌د‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌و در برابر <پا‌د‌آفرینش ز‌د‌ا‌ر‌ا‌ن‌ه> * این پنج شیوه <ی زیر> * است: ۱. یک شیوه، <این است که> * پ‌ت‌ی‌ا‌ر‌ه را از آن آ‌م‌ا‌ج‌ی (= ēwēnag) که ز‌د‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌و <در پا‌د‌آفرینش آن پ‌ت‌ی‌ا‌ر‌ه> * آهنگ آن را داشت، بگرداند.

همچنانی که ز‌د‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌و، از س‌ر س‌ت‌ی‌ز، آهنگ رهبری سردی را بر گرمی پاک‌وناب داشت، و نیز، آهنگ رهبری خشکی را بر نموری پاک‌وناب داشت، و، درکار به‌پس‌راندن س‌ر‌ت‌ا‌س‌ر‌ی گرمی با سردی و، نموری با خشکی بود، و، آهنگ ناکارآمدکردن هستش زینندگان نیکو را و، آهنگ دیرانداختن پیشرفت آفریده‌ها را <به س‌ر‌م‌ن‌ز‌ل مقصود> * داشت، س‌پ‌ن‌د‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌و، سردی را — که از س‌ر دشمنی، چونان برادری دروغین بر گرمی پاک‌وناب می‌بارد — بازسته‌ی نموری کرد (= abāz.....bastan)، و، خشکی را — که از س‌ر دشمنی، چونان برادری دروغین بر س‌ر نموری گرم‌وناب می‌بارد — به گرمی بازسته کرد.

از آنجا که، <در جهان مادی> * آمیختگی خشکی با نموری، و، سردی با گرمی هست، <س‌پ‌ن‌د‌ا‌ز‌م‌ی‌ن‌و> * گرمی را — که به گونه‌ای برآمیخته با سردی سامان‌یافته است (= gumēxtag winnārišn)، در برابر دررسیدن آنی که دشمنش است <یعنی> * سردی — با کمک نموری، که همگوه‌ر با گرمی است، در رودررویی با <ستیزش‌های اهریمنانه‌ی> * سردی یاری‌داد (= گرمی با نموری یاری‌داده‌شد)؛ و نموری را — که به گونه‌ای برآمیخته با خشکی سامان‌یافته است (= gumēxtag winnārišn)، در برابر دررسیدن آنی که دشمنش است <یعنی> * خشکی — با کمک گرمی، که با نموری همگوه‌ر است، در برابر <ستیزش‌های اهریمنانه‌ی> * خشکی یاری‌داد (= نموری، با همگوه‌ر خود، گرمی، یاری‌داده‌شد).

در <فراروند گیتیانه‌ی> * سامانیش آمیختگی <— متضاده‌ها، باز،> هستی‌پذیری گرمی و نموری، می‌تواند دارای نیرومندترین ایستادگی‌ها و پایندانی‌ها باشد.

و، می‌شود که زَداژمینو، در زمینه‌ی دیر انداختن آفریده‌های اورمزدی <سوی منزلگه پایانی آفرینش> * — که آهنگش از این پاژآفرینش بود — به پاژکامه <ی خود> * نَرَساد.

۲. یک شیوه <ی دیگر رودرویی سپندارمینو در برابر زَداژمینو این است که،> * پاژآفریده‌های دروجی را، که در <زمانه‌ی> * آمیختگی <— جهان با آلودگی اهریمن سربرمی‌دارند،> * سوی یاری و سود آفریدگان نیک‌آهنگ آورد. (۱)

به گونه‌ای که، در زمانه‌ی آمیختگی <— جهان با آلودگی اهریمن،> * سردی و نیز خشکی اهریمنانه را در سیمای (=چونان) بُن‌وگوهر سود و یاری آفریده‌های سپندارمینو، آنچنان با گرمی و نموری برآمزد، که (؟) <جهان به ترازندگی و روندگی رسد> * (۲)

همچنانی که آشکار است، بسا <نموری> * سپندارمینو، سوی گرمی، که از افراط اهریمنی جداگوهری دارد (؟)، با کمک سردی، و به همان گونه نیز، گرمی <— سپندارمینو> *، که نموری همه‌ی آفریده‌ها <از آن> * ست، با کمک خشکی، سوی پیمان‌کاری — که سود آفریده‌های نیکو در آن است — بازآید (=abāz-madan).

از <میان> * پاژآفریده‌های دروجی و از خزندگان اهریمنی و دیگر پتیاره‌ها، با کمک داناییِ مردمانه می‌توان بسی سود بدست آورد. (۳)

۳. یک شیوه <ی دیگر رودرویی سپندارمینو در برابر زَداژمینو این است که،> * به یوبه‌ی (=rāy / از بهر) پایستگی، رواج و پیوستن آفریده‌ها <به سرمزل مقصود> * در زمانه‌ی آمیختگی <— جهان با آلودگی اهریمن،> * پتیاره‌ای را که یک بار، در همان جا و یک زمان، به <پتیارگی> * آفریده‌ها می‌آید، در زمان و جایی جداگانه بخش‌بخش می‌کند و می‌گسلاند (؟)؛ همچنانی که، از و دروج، برای ستمکامگی <بر آفریده‌ها> * در یک <تازیش> * باهمانه‌ی سه‌مرحله‌ای (=srišwadagīh) بر آفریدگان و، دیگر <تاخت‌وتازهای> * دروجی، همچون همزمان و هم‌مکان، <برای آشفته کردن کار آفرینش،> * مَنی <— اهریمنانه‌ی (؟)...> * پخش شد (؟)؛ <و گزارش آن در دیگر کارنامه‌ها> * پیداست. (۴)

۴. یک شیوه <ی دیگر رودرویی سپندارمینو در برابر زَداژمینو این است که، نیروی ویرانگرِ خود> * دروج را — که <زَداژمینو> * برای آشفته‌گردانیدن آفریدگان، به پتیارگی پاژآفرید — بر خود دروج برمی‌گرداند؛ و، <به گونه‌ای که خودشان را> * به مانند دشمن در نظر آورند و با گرز سر یکدیگر را بشکنند؛ بدانسان که دیو به دست دروج کشته‌شود <و دروج به

دستِ دیو < *؛ همانگونه که، «زاسوداگ» دیو، به دستِ افراسیابِ دروج < نیست و نابود شد > *،
یا، خندگانِ اهریمنی به دستِ زمستان < نیست و نابود می شوند > *.

و، مانند اینکه < در آینده > * از رهگذارِ رَایِ فرمایِ جهانِ آفرین، زمانِ بازسازیِ جهان، < که
در نبردِ پایانی، > * زَداژمینو، < در زورنماییِ پایانیِ خود، > * دیوِ آژ را پاژمی آفریند، < ولی زیان
و تازیشِ دیوِ آژ، > * بر خودِ زَداژمینو برمی گردد؛ و همه‌ی پاژآفریده‌هایش (= پاژآفریده‌هایِ
اهریمن) سربه‌سر می‌میرند(؟) و خسته و آشفته می‌گردند؛ < این پایانِ تباه نیز در گزارش‌هایِ
دین > * پیدا است.

۵. < واپسین و > * برترین شیوه < یِ رودروییِ شپندارمینو در برابرِ زَداژمینو، این است که، > *
از رهگذارِ نیرویِ همه‌آگاهی و رَایِ فرمایی و همه‌توانیِ جهانِ آفرین، در درازایِ به‌سازیِ پایانیِ جهان،
< قوایِ > * دروج، سربه‌سر، دیگر باره هستی‌نپذیرد و پراکنده شود؛ بُن < و گوهرِ > * دروج دیگر
بَاره، نَه آرایشِ < نَو > پَـذیرد و نَه اِـزارمَند شود(؟).
< این است آنچه از > * آگاهی‌هایِ دینِ بهی < به دست می‌آید > *.

یادداشت‌ها

۱- برای پیگیری این بحث در دیگر کارنامه‌های پهلوی، نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دَهِش، دستنویس
ت د ۲، برگ‌نوشته ۱۴۶، خط سیزدهم تا برگ‌نوشته ۱۴۷، خط چهارم:

..... tēn xrafstarān, ohrmazd pad
harwisp āgāh was abāz ō sūd ī dāmān wardēnēd; čiyōn magas kē
angabēn kunēd, kirm kē abrēšom ud kaž aziš; ud
hangōšīdag tagr ī dušman bē rawēd

۲- معنای این روایت (= ۱۶۲) آشکار است:

برای مقابله با دشمنیِ اهریمن پنج راه هست:

یک شیوه این است که، پتیارگیِ پتیارگانِ اهریمنی، از قبیلِ سردی و خشکی را از گوه‌رانِ گرم و
نمور برگرداند. کاربردِ مصدرِ پهلویِ «وَرَدَنِیْدَن / wardēnīdan» راهی برایِ درست‌سازی و
درست‌نمایی (= توجیه) دیگری نمی‌گذارد.

خواننده‌ای که روایت‌هایِ دینِ کرد را پی‌گرفته است می‌داند این آموزه، با دیگر آموزه‌هایِ دینِ کرد

ناسازگاری بنیادین دارد.

کتاب سوم، کرده‌ی ۱۰۵، حتی نمی‌پذیرد که گوهر اهریمنی کالبدِ تنانی مادی بخود گیرد؛ حتی کالبدِ تنانیِ آنان را عاریتی می‌داند؛ آن کالبد و آن پیکره‌مندی را از آن خود آنان نمی‌شناسد. از این روی، شیوه‌ی نخست، مطلقاً ارسطویی و نا-مزدایی است و در چارچوبِ دستگاهِ اندیشگانیِ مزدایی، برنتاییدنی.

بَرَنَهِشِ شیوه‌ی دوم در این روایت (=۱۶۲) از این هم برنتاییدنی‌تر است؛ نویسنده‌ی این روایت ارسطو‌مندان (مَشایی)، از درهم‌آمیزی، فرومیزی و تلفیقِ گوهَرانِ متضاد سخن به میان آورده‌است. قرائتِ این بند، تنها با بهره‌گیری از آموزه‌های ارسطو توانستنی و شدنی است. برای نمونه، خواننده را بازمی‌گردانیم به یکی از فرزنان‌نامه‌های ارسطو، زیر نام «در زمینه‌ی شَوْنَد و پادَشَوْنَد / در گُون و فساد»، کتاب دوم، به‌ویژه کرده‌های یکم تا چهارم. عجالتاً در زبانِ فارسی نگاه کنید به ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، برگ‌نوشته‌های ۹۵ تا ۱۰۵. و نیز نگاه کنید به عبارتی از کتابِ پیشگفته:

«چون کیفیاتِ عنصری چهار اند، و این چهار کیفیت ممکن است در شش زوج ترکیب شوند، و اضداد، به حکم طبیعتِ خود، ممکن نیست دوبه‌دو باهم جمع شوند (زیرا ممکن نیست یک چیز واحد در عینِ حال هم گرم و هم سرد، یا هم خشک و هم تر باشد)، پس بدیهی است تعدادِ زوج‌های کیفیاتِ عنصری بالغ بر چهار است: گرم-خشک، گرم-تر، و، به‌عکس، سرد-تر، سرد-خشک. و این چهار زوج، بر طبقِ نظریه‌ی ما [=ارسطو]، متعلق به اجسامی اند که بسیط به‌نظر می‌آیند؛». ارسطو، در کون و فساد، اسماعیل سعادت، ص ۱۰۱.

خواندن و بررسیِ فرزنان‌نامه‌ی پیشگفته‌ی ارسطو، برای درک و دریافتِ به‌ترِ روایت‌های کتابِ سوم، بویژه دفترِ دوم کتابِ پیشگفته، کرده‌های یکم تا چهارم، برای داشتنِ درکِ روشن‌تری از همین روایتِ دین‌کرد را بایستمند می‌دانیم.

چنین می‌نماید رونویس‌کنندگانِ سپس‌تر دین‌کرد، این معنا، که بُن‌وگوهرِ اهریمنی را بتوان به سود و یاریِ بُن‌وگوهرِ نیکی برگرداند و از آن، آنهم در جهانِ آمیخته با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن، بهره‌گرفت، را برنتاییده‌اند.

دستکاری در روایت و میزانِ افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن نیز می‌تواند آگاهانه باشد. بازسازیِ این بندِ درنظر، یعنی شیوه‌ی دوم، با بهره‌گیری از دیگر آموزه‌های دین‌کرد، به‌ویژه

کتابِ سوم، کرده‌ی بیست و هفتم، سیمایِ انجام گرفته است.

۳- گزارشگرِ کنونی، در بُنِ نوشتِ شکنْدْگمانیک و یزار نیز با معناییِ نزدیکِ به این آموزه روبه‌رو شده است. برایِ پیگیریِ بحث در شکنْدْگمانیک و یزار، نگاه کنید به: کرده‌ی چهارمِ آن، بویژه بندهای ۱۶ تا ۲۲.

۴- به چَم و بهانه‌ی درهم‌ریختگیِ نوشتارِ پهلوی، درک و دریافتِ این بند (=۳) برایِ ما ممکن نیست؛ از این روی به یک ترجمه‌ی گمان‌ورزانه بسنده کرده‌ایم.



۱۶۳. درباره‌ی زرتشت وارترین خیم و خوی

که همان مردم دوستی است، آنهم از زبان یکی

از زرتشت وارترین > مردمان، <*

برابر آموزه‌ی دین بهی.

برابر آموزش‌های دین بهی، زرتشت وارترین (zarduštāg tom) خیم و خوی‌ها، عشق به مردم است.

> زرتشت وارترین مردمان از نظر خیم و خوی کسی است که، < * مردم را، حتی آنانی که دورترین > پیوندها را از نظر عقیده با وی دارند، < * همتراز (؟) همدینان خویش پشتیبانی می‌کند و > آنان را همچون < * همشکیبایان [یا: همزمان] این جهانی > خویش دوست می‌دارد. چنین کسی، با چنین خیم و خوبی، < * میان > نژادهای < * مردمان، آنی را که ایرانی است، همتراز خانه و ده و شهر و کشور خویش دوست می‌دارد (= dōst.....dāštan). (۱)

> چنین کسی، با خیم و خوی زرتشت وارزش، < * میان ایرانیان، آنی را که از به‌دینان است، اگر دین سالار > به‌دینان است، < * همتراز فروغ و پرتو > یزدانی < * خویش، اگر آرتشتار > به‌دینان است، < * ، همتراز زره و خود خویش، اگر کشاورز > به‌دینان است، < * است، همتراز دشت آسانی آفرین (= purr-xwārīh) خویش، اگر افزار ساز > به‌دینان است، < * همتراز جامه‌ی تن خویش دوست می‌دارد.

به همین شیوه، میان دین‌پیشگان (= آسرونان)، آن کسی را که دین آموز یا هیربد است، همتراز رگ و پوست خویش [یا: همتراز پسر و پدر خویش]، آن کسی را که مُغ یا دستور مرد است، همتراز استخوان و بندگاه (= مفصل) خویش دوست می‌دارد.

و میان ایشان (= دین‌پیشگان / آسرونان)، آن کسی را که از نظر خوبی (pad-wēhīh) بالاترین نزدیکی‌ها را > به اورمزد < * دارد، همتراز دل و جگر خویش دوست می‌دارد. و آن کسی را که برترین همه است، > یعنی < * شهریار پاسبان آفریده‌ها را، همتراز مغز و

جان خویش دوست می‌دارد.

و، هر کدام را جداجدا، به اندازه‌ی پله و پایگاه‌شان گرامی می‌دارد و، نیکی‌ها و حتی (=iz) بدی‌های‌شان را چونان نیکی‌ها و بدی‌های خویش می‌دارد. (۲)

یادداشت‌ها

۱- نویسنده‌ی این روایت، مصدر ترکیبی «دوست داشتن / dōst dāštan) را تنها در پایان بند پایانی سخن به کار برده است؛ ولی برابر گمان و بازشناخت ما، معنا و روح بُن‌کنش (=مصدر) در نظر، در همه‌ی بندهای این روایت می‌گردد. از این روی، در ترجمه‌ی این روایت، بُن‌کنش در نظر را در پایان همه‌ی بندهای این روایت آورده‌ایم.

۲- دیدوداوری نویسنده‌ی روایت روشن است: زیربنیادی‌ترین خویشکاری، و، نخستین آموزه و نهانی‌ترین خواست و کام زرتشت‌وارترین همه‌ی مردمان، چیزی نیست جز عشق به مردم. هر چه در مردم‌دوستی پیش‌رویم، به همان اندازه به اشو-زرتشت مانندتر می‌شویم. این ماندشدگی (=تشبه) می‌تواند تا به بالاترین مرز ممکن رسد.

این مهرورزی حتی انیران و جدایشان را نیز دربرمی‌گیرد. مهر به ایرانیان و انیران، به‌دینان ایرانی و جدایشان ایرانی، همه و همه را.

این مهر و دُشازم بازسته‌ی آن نیست که شخص مهرورزنده حتماً می‌باید از آسرونان و خداخویان و روحانیان باشد؛ در هر پایگانِ مردمیک که باشیم، از آسرون گرفته تا کشاورز و افزارساز، می‌توانیم به اشو-زرتشت مانند شویم، تنها اگر برابر پند و اندرز نویسنده‌ی این روایت رفتار کنیم و جان و دل را با این رفتار هماهنگ سازیم.



۱۶۴. درباره‌ی پذیرفتن و رواج دادنِ پیمانی

<مینوی> * میانِ مردمان، <که همان پیروی

از> * فرمان‌هایِ شهریار است،

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

مردم، به خویشتنِ خویش،^(۱) بهره‌مند از جانِ اهورایی (= axw / آخو) پاک و ویژه‌اند. همپیوسته‌ی (= abar-iz) این جانِ خدایی، خردِ گزینشگر است؛ <که> * بر جانِ خدایی <بر مردم> * صاحبِ دستور و آزادکام (=مُختار) است. میانِ این دو (=جانِ اهورایی و خردِ گزینشگر)، <صاحبِ دستور و آزادکام> * دینِ فرآراسته‌ی اورمزدی است.

<صاحبِ دستور و آزادکام> * از میانِ این سه (=جانِ اهورایی و خردِ گزینشگر و دینِ مزدایی)، زیربنیادی‌ترین <فرمان‌ها، یعنی> *^(۲) فرمان‌هایِ شهریارِ پاسبانِ آفریده‌ها است. <همان شهریارِ پاسبانِ آفریده‌هایی که> * بنده‌وار و خداترس (= bandag ud tarsāgāhīg) تا به مرزِ فرآراستگی، بر جان و تنِ خویش و بر همه‌ی گیتی‌نشینان (= gētīgīg) زورفرما (= ādān / مقتدر) است.

<از این روی> * پذیرفتن و به‌تندی رواج دادنِ <پیمانِ آغازین و مینویِ مردمان با خدا، یعنی پیروی از فرمان‌هایِ شهریار، تنها عهدوپیمانی است که> * از نظرِ کاربستِ داد، (= andar dādīgīh)، چونان ریسمانی <مردمی‌زادگان را> * در برابرِ همه‌ی گناهان سخت‌وشتوار می‌پاید و، فراهم‌آورنده‌ی نیرویِ همه‌گونه کُرفه است؛ <یعنی فراهم‌آورنده‌ی آن نیروی که> * برترین کار و ورزش‌هاست.

یادداشت‌ها

۱- «مردم، به خویشتنِ خویش» را برابرِ «مردُم خُوش خُودِه / mardōm xwēš xwadīh» آورده‌ایم؛ و معناییِ همدریفِ «ذاتیتِ اصلی و خداییِ مردم» را از آن مراد کرده‌ایم.

۲- «زیربنیادی‌ترین فرمان‌ها» را برابرِ «نَریگ / azērīg» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ ولی به این نکته خستوهستیم که درک و دریافتِ روشن‌تری از این واژه نداریم.



۱۶۵. درباره‌ی گواه‌مندی (= cim) و

رازگشایی (= paydāgīh) هر یک از سه

دادنامه‌ی دین‌مزدایی یکدیگر را.

از <ژرف‌نگری در دین‌نامه‌های> * «هاذگْ مائسَرِئیگ» و «دادیگ»، <راز> * خدا-گفت‌های
«گاهان» گشوده خواهد شد. و، گواه <درستی> * گفتارهای «هاذگْ مائسَرِئیگ» و
«دادیگ» در «گاهان» است.

<برای نمونه،> * این که:

در بسیاری از بندهای (= was gyāg / آیه‌های) «هاذگْ مائسَرِئیگ» و «دادیگ»، <مجازات
کسی که> * دشمن شهریار است و از فرمان‌های وی سرپیچی می‌کند، کیفر مرگ ارزان
پیش‌بینی شده است؛ چرایی‌اش (=دلیل این کیفر)، تنها در یک فتوای گزیده از «گاهان» این گونه
<نوشته آمده است> *:

«همانا! آن کسی که شهریارِ نیکِ من است، بهره‌ی خواست و کام <آش> * می‌باید
برآورده شود»^(۱) [یسنا، هات پنجاه و یکم، آیه‌ی یک (الف)].

به همین گونه، <در زمینه‌ی> * نگه‌داری از (= pad-dāštan) جهان و <دست‌آوردهای
پیشین> * شهریاران و <نگه‌داری از> * خویشان(?)، و، در نظر گرفتن آنانی از ایرانیان که
دستور مرد بوده‌اند، و، آن کسانی که فرمانبردار ایشان بوده‌اند، <و، داوری درباره‌ی> * آن دشمنانی
که از فرمان شهریاران سرپیچی کرده‌اند، <یعنی سرپیچی از فرمان شهریارانی> * از ایرانیان که در
جایگاه دین‌دستوری بوده‌اند، و، پاسبانی (= dāštan / نگه‌داری) از جهان و خویشان و دارایی‌های
این جهانی، <همه و همه، خلاصه،> * در هیچ جایی، هیچ زمینه‌ای از چیزی
(= čiš-iz bahr) نیست مگر اینکه در «گاهان» بسان گزیده نوشته آمده باشد [یا: مگر اینکه در
گاهان نشانه‌ای از آن یافت شود]؛ این است که، چرایی راز <گفتارهای سپند> * «هاذگْ مائسَرِئیگ»
و «دادیگ» در خدا-گفت «گاهان» گشوده خواهد شد.

<نگاه کنید به >* این آیه‌ی گزین‌گویانه‌ی «گاهان»:

«همانا! بر آن کس راست‌رفتار، هیچ تباهندگی‌ای فرائض نخواهد رسید» [یسنّا، هاتِ بیست و نهم، آیه‌ی پنج (الف)]. (۲)

رازِ <این آیه‌ی «گاهان» >* در <آیه‌ای از گزارشِ پهلوی >* «هاذگْ مائسَرئیگْ» گشوده خواهد شد (= paydāgīh) آنجا که می‌فرماید: (۳)

«راستی، آنچنان مرد را یاری می‌دهد، گفتی که هزار هنگ سپاه <به یاریِ آتش شتافته‌اند >.

به گونه‌ای که، راستی را، <که همان >* میانه‌روی است، به خویشتنِ خویش (= andar-xwadīh / بالذّاته)، دارایِ هیچ آشوبی نیست؛ و اینکه تباهندگی <در ترازِ راستی >* از بیرون <سرمی‌رسد؛ این نکته در آموزه‌های دین >* پیدا است.

همچنانی که انجامِ فریضه‌ها <، ما را >* از سه گونه سرشکستگی <— برونی >* (= ērangīh / خواری) (۴) در امان می‌دارد: <نخست، خواری >* در برابرِ دشمنان، و <دو دیگر، >* گزندرسانی‌ای که بر آن است (۵) و <سومی، که >* برتر از همه است <..... >.*

از این روی، «گاهان»، <که گُشاینده‌ی >* دانشِ میثوانه است، <از دو تایی دیگر >* سر است (= abar)؛ «هاذگْ مائسَرئیگْ»، <پلّه و پایه‌ای >* میانین دارد؛ «دادیگْ» فرودتر <از آن دو تایی دیگر >* است. (۶)

به یوبه‌ی دانشی بودن <— این سه دین‌نامه، >* خدا-گفت‌های «گاهان» در نسبتِ با گفتارهای «دادیگْ» و «هاذگْ مائسَرئیگْ» گواهمندی دارد؛ و، گفتارهای <سپند >* «هاذگْ مائسَرئیگْ» و «دادیگْ» در سنجشِ با خدا-گفت‌های «گاهان»، سزاوارانه، گُشاینده <ی معنایِ ژرف >* «گاهان» آند.

یادداشت‌ها

۱- سخنِ اوستا، در هاتِ پنجاه و یکم، آیه‌ی یکم این است:

vohō. xšaθrēm. vairīm. bājēm. aibīzairištēm. vīdīṣəmnāiš.
tīwācīt. aṣā. aṇtarəcaraitī.

جلیلِ دوستخواه، در جایگاهِ راست‌گوترینِ گزارنده‌های اوستایِ اوستایی، آیه‌ی اوستا را چنین

گزارده است:

ای مزدا!

«شهریارِ مینوی» نیکِ تو — شایان‌ترین بخششِ آرمانی در پرتو «آشه» — از آن کسی خواهد شد که با شورِ دل، به‌ترین کردارها را بجای آورد.

گزارشگرِ پهلوی اوستا، این آیه را چنین برگردانده است:

ō-m ōy ī wēh xwadāy, kāmāg bahr abar-barišnīh [kū *bahr ō ōy kas daham kē xwadāy ī nēk abāyēd].

سجنانا، گزارشگرِ دینِ کرد به انگلیسی، این آیه را این چنین برگردانده است:

The Lord of the Goodness is the bestower of superior rewards...

دومناش، مترجمِ فرانسویِ کتابِ سومِ دینِ کرد، این گونه معنا کرده است:

«Au bon roi j'apporte la part de choix»

معنی ترجمه‌ی دومناش این است:

برای پادشاهِ خوب، من بازمی‌آورم سهمِ انتخاب را.

ما (= گزارشگرِ کنونی)، سخنِ پهلوی را این گونه درمی‌یابیم:

«همانا! آن کسی که شهریارِ نیکِ من است، بهره‌ی خواست‌وکام <آش> * می‌باید

برآورده شود».

عبارتِ در نظر، دوباره، در کتابِ نهمِ دینِ کرد، کرده‌ی بیستم، بندِ هفتم، بازنویسی می‌شود؛ نک:

→ MD (811.11-13): ā-mān ōy ī weh-xwadāy,

۲- سخنِ اوستا، در هاتِ بیست و نهم، آیه‌ی پنجم این است:

nōit. ərəvəčiiōi. fračiiāitiš. nōit. fšuiieṇtē. drəčuuasī. pairī.

جلیلِ دوستخواه، گزارنده‌ی راست‌گفتارِ اوستا، این آیه را چنین گزارش کرده است:

«ای مزدا!

هرگز، پارسایان و راهبرشان را از دُرُوندان، آسیبی [مرساد].

گزارشگرِ پهلویِ اوستا، این آیه را چنین برگردانده است:

«hād! kū nē, ōy ī rāst-rawiṣn, frāz-ablesīhišnīh» [Y. 29. 5(a)].

سَنَجانا، گزارشگرِ دینِ کرد به انگلیسی، این آیه را این چنین برگردانده است:
 whoever walks truthfully (rightly), to him no evil will reach in the
 time to come.

دومناش، مترجمِ فرانسویِ کتابِ سومِ دینِ کرد، این گونه معنا کرده است:
 «pour celui qui marche droite, il n'y aura point de destruction».

معنی ترجمه‌ی دومناش این است:

برای کسی که به راهِ راست می‌رود، وجود نخواهد داشت تباهی.

ما (= گزارشگرِ کنونی)، سخنِ پهلوی را این گونه درمی‌یابیم:

«همانا! بر آن کسِ راست‌رفتار، هیچ تباهندگی‌ای فوآنخواهد رسید».

۳- در این بند، با آیه‌ای از «هاذگْ مائِسرْئِیگْ» از دست‌رفته روبه‌روایم.

۴- «سه‌گونه خواری و سرشکستگی» را برای عبارتی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که آن را
 «سِئِئِرنِگیه / sē ērangīh» خوانده‌ایم؛ درهم‌ریختگیِ عبارتِ پهلوی به گونه‌ای ست که مرجعِ
 «سه‌گونه خواری» در نظر را تاریک‌نشان کرده است؛ از این روی، هم، آوانویسیِ بُن‌نوشتِ پهلوی از
 سرِ شک و گمان انجام‌گرفته است، هم ترجمه‌ی آن.

۵- یعنی: «آسیب‌ناکی‌ای که پی‌آمدِ خواری و سرشکستگی در برابرِ دشمنان است».

۶- برای بررسیِ پله و پایه‌ی این سه کتابِ ورجاوند، نیز نگاه کنید به همین کتابِ سوم، کرده‌ی صد
 و شصت و یکم، که نویسنده، در بابِ گستره‌ی جهانی و نیز، دانشیِ آن سه پله و پایه
 به سخن پرداخته است.



۱۶۶. درباره‌ی سرنشانه‌های به‌ترین زمانه، و، نشانگان بدترین زمانه؛ و، درباره‌ی بروبار هر دو، برابر آموزه‌ی دین بهی.

بسان‌گزیده، از نظر نشانه <شناسی>، * به‌ترین زمانه‌ها، تهذیب (= āsnūdagīh / پاځمانی) خیم <وخوی> * بیشینه‌ی مردم در زمینه‌ی فرهنگ است؛ یعنی: <تهذیب با فرهنگ> * دین ایرانی.

بروبار <آشکاری به‌ترین روزگار> * ویراستگی و پیراستگی زمانه از رهگذار دانایی و همه‌ی هنرها <ی نهادی / فضائل> * و نیکی و آبادانی و پارسایی و همه‌گونه نیکی و رامش گیتیایی-مینوی است.

روی‌هم‌رفته، نشانگان (= daxšag / علائم) بدترین زمانه، آلودگی <خیم و خوی> * بیشینه‌ی مردم در کژروشی، که همان کیش یهودی است، می‌باشد.
 بروبار <آشکاری بدترین روزگار> * آشفستگی و زشت شدن <چهره‌ی> * زمانه از رهگذار بدآگاهی و دیگر آهوان <ی نهادی / ردائیل> * و بدکرداری و تنگدستی (škōhīh) و دروج‌گرایی و هر گونه بدی و درد گیتیایی-مینوی است. (۱)

یادداشت‌ها

۱- نویسنده‌ی این روایت (= ۱۶۶)، هنگام سخن‌پردازی در باب علائم به‌ترین زمانه، در بستر سخن پهلوی، واژه‌ی «نیشان / nišan» را به کار می‌برد؛ و، هنگام بحث از علائم بدترین زمانه، واژه‌ی پهلوی «دخشگ / daxšag» را به کار گرفته است.

این دو واژه (= نیشان و دخشگ)، از نظر معنایی، برای پردازندگان این نوع از یزدان‌شناسی (= تئولوژی دین مزدایی)، دارای بار اهورایی و اهریمنی بوده است.

نویسندگان، در برخی روایت‌های دین کرد، بارها چنین جدا-سانی‌ای را به کار گرفته‌اند.



۱۶۷. در آموزه‌های دینِ بهی

گزارش شده است: دروج، آن هنگام که

نابودی‌اش حتمی می‌شود (= bē-abāyēd)،

<در نبردِ پایانی، >* سهمگین‌تر می‌نماید.

<هر گونه ستیهنگی>* دروجانه، از سوی <بُن‌وگوهر>* دروج به نبرد آفریده‌های

اورمزدی آمده است.

هر اندازه که اورمزد جهان‌آفرین، در آغاز آفرینش، هم، از پیروزی فرجامین آفریده‌هایش بر

<قوای>* دروج، و هم، از درهم‌پاشیدن سرتاسری <قوای>* دروج، و هم، از سامان‌یابی

بایست‌مندان‌هی (= abāyist / حتمی) <نیروگان>* خود، هم از، آشفتگیِ پا‌دبازِ دروج با دستِ

آفریدگانِ نیکویش، آن گونه که از نیروی فرزاندگی <آش> برمی‌آید، آگاه بود، <به همان اندازه،

دیو>* دروج، هم در آغاز و هم در میانه <ی آفرینش>* از فرجامِ تباهنده‌ی (?) [یا: از فرجامِ

نیست‌ونا‌بودشونده‌ی] خویش ناآگاه بود.

با نزدیک شدنِ فرجامِ <کارِ جهان>* که بیشینه‌ی پا‌دساخته‌ها و پا‌دباز‌هایش (= ابزارهایِ

دروج) آشفته‌می‌شود، <به سبب>* آگاه‌شدن از نیست‌شوندگیِ <حتمی> آش، آنهم گاهِ

پایانی (?)، به آهنگِ <به‌کار انداختن>* تمامیِ قوایش، به شگفت‌تر نبردی <دست می‌یازد.

این، همان نبردِ پایانیِ شگفتی است که در گزارش‌های دین <پیدا است (= paydāg).>

همچنانی که همه‌ی دشمنان، هنگامِ <شکستِ پایانی، در اوج> ناامیدی (?)، زورمندتر

به‌نبردمی‌ایستند و، همچون آتش، که با نیرومندتر کردنِ اخگرهایش در گاهِ پایانی، <فروزنده‌تر

می‌نماید>*.

و، این <نبرد>* سهمگینانه‌تر دروج در هنگامه‌ی نیست‌شوندگیِ <فرجامین> آش،

نمی‌تواند سهمگین‌تر از آن دیو‌رفتاری (= dwārišn) ^(۱) آغازینش باشد؛ <دیو‌رفتاریِ

آغازینی>* که همه‌ی ابزارهایِ دست‌رَش را سهمگین‌تر بکار بُرد (?)؛ ^(۲) ولی، از آنجا که در

یادداشت‌ها

♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠

۱۶۸. در باره‌ی آن جایگاهی که مردم
اندیشه‌شان بر آن است و همواره از آن به نیکی
یاد می‌کنند؛ و آن جایگاهی که هرگز
اندیشه‌شان بر آن نیست و سرِ سوزنی از آن به
نیکی یاد نمی‌کنند، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! مردم، همواره، به «جایگاهِ سرتاپا نیک و پاک از بدی» می‌اندیشند و هرگز یاد از آن
بر نمی‌گیرند؛^(۱) و، ایشان (=مردمان) به «جایگاهِ سرتاپا بدِ تهی از نیکی» هرگز نمی‌اندیشند و سرِ
سوزنی^(۲) یادی بر آن نمی‌کنند.
«جایگاهِ سرتاپا نیکِ تهی از بدی» همان فرازترین مآذگاه‌هاست؛^(۳) و، «جایگاهِ سرتاپا بدِ
تهی از نیکی» همان بدترین مآذگاه‌هاست.^(۴)
در میانجای این دو جایگاه، مردمِ گیتی‌نشین، هم، دارایِ جایی ماندنی اند و، هم دارایِ جایی
گذرکردنی.^(۵)

>(الف) جایگاهِ گیتیایی ماندنی:<*

مآذگاهِ ماندنی، همان جایی است که <مردمی‌زادگان را>* زادبومِ مادری است؛ حتی اگر
از بُنیاد، <جایگاهی>* کم‌آسایش و آکنده از پتیاره باشد.
اگر که <مردمی‌زاده‌ای>* از مآذگاهِ ماندنی، آن سرزمینی که از بنیاد (= mādagwarīhā /
اصالتاً) زادبومِ مادری است، به آهنگِ کار یا سود یا هر چیزِ دیگری، به سرزمینی دیگر رود، اگر از آن
جایِ کم‌آسایشِ آکنده از پتیاره به آن جایِ آکنده از آسایش و کم‌پتیاره رود، به بیشترین، یادشان
همیشه بازِ سویِ آن زادبومِ مادری‌شان است، یعنی جایگاهِ کم‌آسایشِ آکنده از پتیاره.

ماندگاهِ گذرکردنی، راه‌ها و ماندگاه‌های دیگر کسان است، که حتی اگر آکنده از آسایش و کم‌پتیاره باشد، <مردمی‌زاده> * آهنگِ گذر از آن را دارد؛ تا <شاید روزی> * سویی زاذبومِ خویش بازگردد؛ حتی اگر <آن زاذبوم> * جایگاهی کم‌آسایش و آکنده از پتیاره باشد؛ <و این> * به سبب گرایش <نهادین و> * سخت‌وستوار به بوم‌ویر خویش است. (۶)

۱- «وطن ما و پدر ما، در آن جاست و ما خود از آن جا آمده ایم.

سرزمین پدر برای ما آن جایی است که از آن جا آمده‌ایم؛ و پدر در آن جا است».

فلوطين، اِئتادِ يَكُم، رساله‌ی ششم، عبارتِ هشتم.

۲-واژه‌ای را که با تسامح به «سر سوزنی» برگردانده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش

(فرادیم-یز / فرُدَم-ئیز) نوشته آمده است، که خوانش نمایین و ظاهری آن، «فُردَم-ئیز / fradōm-iz»

است. شاید سیمای هزوارشی واژوی پهلوی «هَمْ-بُن-ئیز / ham-bun-iz» باشد. ما با چنین گمانورزی ای ترجمه‌ی خود را پی‌گرفته‌ایم. به‌هرروی نگاه کنید به:

KAPADIA, GPV, 276): (ham-bûnicha) even a little; the least.

و نیز نگاه کنید به سرنام‌های همین روایت.

۳- «فرازترین ماندگاه‌ها» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «پَهْلُم آخَوَان / *pahlōm^x axwān*» آورده‌ایم.

آشکار است که سخن‌گوشه‌ای به گروذمان، مانند‌گاه آسمانی سرود و نیایش، است.

نگاه کنید به عبارتی از فرزانه‌ی نو-افلاطونی، پلوتینوس رومی:

«وطن پدر ما، در آنجا است و ما خود، از آنجا آمده‌ایم. سرزمین پدر برای ما آن جایی است که از

آنجا آمده ایم؛ و پدر در آنجا است».

اِنْتَادِ يَكُم، رسالہ‌ی ششم، عبارتِ ہشتم.

۴- «بدترین ماندگاه» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «وَتُم آخوان / watom^x axwān» آورده‌ایم.

پُر پیدا است که سخن گوشه‌ای به دوزخ آکنده از بدی است.

۵-فرازترین مانند گاه‌ها «گرو دمان» است.

فرودترین ماندگاهها «دوزخ» است.

گیتی اما هم نشانه‌ای از گرودمان در دل دارد و هم نشانه‌ای از دوزخ بر پیشانی.
 وطن، با همه‌ی رنج و شکنج‌هایش، زمینه‌سازِ گرودمانِ آسمانی است؛ تبعیدگاه، با همه‌ی
 نواخت و نوازشش، باریکه‌ای از دوزخ است.
 در این روایت (۱۶۸=)، نویسنده، میانِ گرودمان و دوزخ از یک‌سو و زمین از سویی دیگر پلی
 فرازمانی می‌زند.

۶- بخش‌بندی جایگاه‌های چهارگانه در جهان در این روایت (=۱۶۸) روشن است؛ نویسنده‌ی
 روایت، از چهارگونه مکان نام می‌برد؛ به نظرِ نویسنده، جهان و هر چه در آن است می‌تواند در چهار
 جایگاه باشند: یا در جایگاه به طورِ مطلق آکنده از آسایش و مطلقاً تهی از بیم و پتیاره؛ این جایگاه
 نمی‌تواند جز گرودمان (=سرایِ سرود و نیایش) جایی دیگر باشد.
 یا در جایگاه مطلقاً آکنده از بیم و پتیاره و مطلقاً تهی از آسایش؛ این جایگاه نیز نمی‌تواند جز
 دوزخ باشد.

اما در میانجایِ این دو جایِ فرازین و فرودین، گیتی‌نشینان اند که آن نیز بر دو گونه است: یا
 جایگاهِ کم‌آسایش و پُرتییاره است؛ حتی اگر زادبوم باشد؛ یا جایگاهِ کم‌پتیاره و پُزْآسانش است؛ که
 می‌تواند سرزمینِ غربت باشد.

مردمی‌زادگان، حتی اگر در جایگاهی کم‌پتیاره و پُزْآسایش، ولی در غربت، باشند، باز دل و
 جان‌شان آهنگِ زادبوم را دارد حتی اگر زادبوم، پُرتییاره و کم‌آسایش بوده است.
 گزارشگرِ کنونی، ناگزیر از به‌میان‌نهادنِ چند پرسش است:

آیا این مکان‌ها، سرزمین و دیارِ ازدست‌رفته است؟

آیا ناله‌ی نویسنده، ناله‌ای در تبعید است؟

آیا سخنِ گوشه به گیتی پر از ستم است؟

آیا این روایت، گزارشگرِ نهاد و روزِ مزدایانِ غریب از وطن است؟

آیا زادبومِ آکنده از پتیاره و کم‌آسایش، ایرانِ پشتِ سر نهاده شده است؟

که به سببِ یورشی و تازشی اهریمنانه ناگزیر از پشت کردنِ به میهن شده‌اند.

آیا جایگاهِ آکنده از آسایش و کم‌پتیاره، سرزمینِ هندِ میزبان است؟

که با همه‌ی آسایشی که به همراه آورده است، باز، یادِ میهنِ پُرتییاره از آن خوش‌تر است.



۱۶۹. در بابِ سنجهِ جداسانی میانِ

نیرنگِ^(۱) راستِ ایزدی، <که همان> *

آزمایشِ ایزدی و شگفتیِ آفرینیِ آتش است، و،

نیرنگِ وارونه‌ی دیوی، <که همان> *

جادوگری و تردستی است، و، در بابِ فن و

چاره‌سازیِ آن (=نیرنگِ دیوی)،

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

سنجه‌ی جداسانی میانِ «نیرنگِ (=ادعیه‌ی) راستِ ایزدی» که <آزمایشِ سختِ ایزدی و شگفتیِ آفرینیِ آتش نهاده بر آن است، با، نیرنگِ وارونه‌ی دیوی > که < * جادوگری و تردستی > بر آن نهاده شده، < * در این است که:

هر آن آزمایشِ سختِ ایزدی و هر آن نیرنگ، <بیش از هر چیز استوار> * بر باورِ ژرفانه به اورمزد جهان‌آفرین و فرمان‌هایِ شهریار است.

<که با آن، > * پاکِ جای و تن و جامه از هرگونه ریمنی (=نجاست) و، <زدودن> * گند با هر آن <گیاه> * بویمندِ مؤثر در گندزدایی که چیره بر دروج است، <همراه می‌باشد؛ و همراه با آن، > * نام بردنِ سپاس‌گویانه‌ی (=ēzišnīg) یزدان و، به آنجا^(۲) بردنِ هر آن چیزهایِ روشن و پاک و خوشبوی که به کارِ ایشان (=سپاس‌گویانِ یزدان) می‌آید است؛ آنهم از رهگذارِ به‌دینی و دین‌سالاری و مَنیش و همنانه و راست‌گفتاری و پرهیزگاری (=frārōn-warzīdārīh) و نیکنامی‌ای که همگیِ مردمان را شایسته‌ی ایزد <پرستی> می‌کند^(۳) و از دیوگرایی دور.

بازگونه‌ی <یِ آن، سنجهِ > * نیرنگِ وارونه‌ی دیوی، همان جادوگری و تردستی است؛ <که بیش از هر چیز استوار بر> * ستایشِ اهریمنِ تباهی‌آور است؛ <همراه است با> * پنهان‌دویدن‌هایِ اهریمنانه؛^(۴) <همراه است با> * ریمنی و گندناکیِ جای و تن و جامه، و،

بردوش کشیدنِ مرده و آلودگی، و، خُوی کردن (xūyēnīdan?)^(۵) که به رنج آورنده‌ی ایزد است و، رامش زای دیوان و، به هرزه درآییدنِ یزیش دیو و، در هر کاری دیوان را به نام خواندن است؛ <چنین دُش آیینی> * نهاده شده بر (= pad ī) دیوپرستی و بددینی و وارونه‌اندیشی اکومنانه و هرزه‌درآیی (= drō-drāyīdārīh) و وارونه‌کاری و بدنامی است؛ <و، همراه است با رفتار> * جادوگرِ بدنهاد <به‌دوش‌کشنده‌ی> * مرده و، همه‌ی دیگر کارهای متناسب با دیوپرستی و دور از ایزدپرستی است.

و آنچه که جُداگرِ آن از فن و چاره است، این است:
آزمایشِ سختِ ایزدی، با <حضور> * دو پیکارنده‌ی جداگانه، که انجام دهندگانِ آزمایشِ سختِ ایزدی‌اند <برپامی‌شود> *.

اگر آزمایشِ سختِ ایزدی <از نوع> * گرم است، <برای نمونه> * اگر رُویِ گذاخته باشد، سینه، از آن رُویِ گذاخته <نه خواهد سوخت و نه تباهی‌ای می‌پذیرد>؛ جز اینکه شخصِ راست‌گفتار از آزمایشِ سربلند و رستگار بیرون می‌آید <؟> و اگر جا <یِ آزمایشِ بر روی> * زبان است، از همان آتش و جای (= زبان) <هیچ سوزش و تباهی‌ای بر زبان نرسد> * و یا، اگر وسیله <یِ آزمایش> * پای است و ابزار <یِ آزمایشِ آوندی> * پُر از اخگر باشد، باز هیچ سوختن و تباهی و ناکارآمدی بر تن و اندام <دیده نخواهد شد>، * جز اینکه شخصِ راست‌گفتار <از آزمایشِ سربلند و> * رستگار بیرون می‌آید.^(۶)

از نظرِ نشانه‌شناسی (= nišanīgīhā / به گونه‌ای نشانه‌دار)، <آن کسی که راست‌گفتار است، نشانه‌ی رستگاری‌اش این است که روی> * سینه و زبان و پای حتی اندکی <نشانه‌ی> * سوختگی <دیده نمی‌شود>؛ ولی اگر شخصِ آزمایش‌شونده فریبکارِ دروغ‌گو باشد، <هر آن نشانه‌ی> * سوختگی (= گِزِش) «زاسوداگِ دروج»، که همان نشانگانِ سرافکندگی است، بر سینه و زبان یا پای <یِ شخصِ دروغ‌گو> * به آشکاری خواهد رسید.

در همین زمینه (= بکار بردنِ آزمایشِ ایزدی)، دو گونه شگفتی‌آفرینیِ ایزدی برای مردم باریک‌بین^(۷) (= صاحبِ نظر؛ یا: مشاهده‌گران) پذیرای دیدن است:

۱. یکی، آن هنگامی است که در <به‌کارگیری> * نیرنگِ ایزدی، از آتش <کمک می‌گیرند، و آتش>، * به سببِ پایندانی (= pādagīh / استحکام) ماده‌ی سوزاننده‌اش، خشکی^(۸) [یا: جذام]^(۸) را می‌زدايد.^(۹)

۲. و، یکی <دیگر> * معیارِ جداکننده‌ی راستِ گفتار از فریبِ کارِ دروغ‌گو است، که <معیار> * به آشکاری رساندنِ رستگار شده از سرافکنده را همراه دارد (abar-burdan).
و، هر آن فنّ نیز بر دو گونه است:
۱. <یکی، آن< * هنگامی است که فنّ، به‌رسایی و بسندگی (= bowandag)، از سوختن و ناکارآمدیِ اندام‌ها در برابرِ آتش به‌فرازدی رسد؛
۲. <یکی دیگر آن< * هنگامی است که فنّ، در برابرِ <سوختن و< * ناکارآمدیِ اندام‌ها در برابرِ آتش به‌فرازد < شخصِ گنه‌بار> * نمی‌رسد؛ همان گونه که در باره‌ی قبادک (؟) (۱۰) فریب‌کارِ آشموغ [یا: مسیحی شده (؟)] به آشکاری رسید.

یادداشت‌ها

- ۱- واژه‌ی «نیرنگ» فارسی، پی‌گرفتِ زمانیک و تاریخیِ واژه‌ی پهلوی «نِرَنگُ / nērang» است؛ ولی در زبانِ پهلوی، واژه‌ی «نِرَنگُ / nērang» به معنیِ دعا و ذکر و افسونِ نیکِ ایزدی است؛ در فارسیِ امروز واژه‌ی «نیرنگ» به معنیِ حقّه و کلّک و فریب است.
- در زبانِ پهلوی، نیرنگِ راستِ ایزدی به معنیِ ادعیه‌ی راست و درستِ خدایی است؛ نیرنگِ وارونه‌ی دیوی به معنیِ افسون و فریبِ دیوی است. هر چند پژوهش ما در دینِ کرد نشان از آن دارد که نویسندگانِ این نامه، از این واژه (=نیرنگ) معنایِ دانشورانه‌ی آن را نیز در نظر داشته‌اند.
- در نظرِ آنان، واژه‌ی درنظر، همان معنایی را داشته است که دانشواژه‌ی «میکانیک» برایِ رومیان. در زبانِ عربی، دانشواژه‌ی «حیله» نیز به معنیِ فن و چاره است از این روی در آن زبان، میکانیک را «علم‌الحیل» نامیده‌اند. زیرا حیلَه و حیلَه در اینجا دارایِ بارِ معناییِ منفی نیست.
- در دفترِ چهارمِ این گزارش، کرده‌ی ۴۱۷م، به بحثیِ واژه‌شناسانه در بابِ هم‌معناییِ «نیرنگ» پهلوی و «مکانیک» لاتین پرداخته‌ایم.
- ۲- «آنجا» را برابرِ «آنوَه / ānōh» آورده‌ایم؛ چنین می‌نماید که سخنِ گوشه‌ای به ایزدکده است.
- ۳- یا: «مردمان را شایسته‌ی <همگوهری با> ایزد می‌کند».
- ۴- «پنهان دویدن‌هایِ اهریمنانه» را برابرِ با سخنواره‌ای از بسترِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «پنهانگِ تمّ دُواریشنیَه / nihānīg tom dwārišnīh» خوانده‌ایم.
- می‌نماید که نویسنده‌ی روایت، به دُش‌آیین‌ها و مراسمِ مخفیِ دیوپرستان نظر دارد.

در تجارب الامم ابن مسكويه، بُن‌نوشتِ عربی، ص ۹۰ - ۹۱، از سوء تدبیر قباد زمانِ ظهورِ مزدك، و، گرایش وی به مزدك، یادکردِ حیل‌های خواهر قباد در خلاصی او از زندان، و، سببِ هلاکتِ

قباد، و، انبازگرایی (= کمونیزم) مزدکی‌ها، تجمعِ برزنیانِ بندگی‌سته گرداگردِ مزدک و مانند این، با
 گزارشِ استوارنده‌ای روبه‌رو می‌شویم.
 در بُن‌دهش، دستنویسِ ت د ۲، برگ‌نوشتِ ۲۳۲، خطِ دوم نیز با واژه و نگارشِ قبادک
 روبه‌رو می‌شویم.



۱۷۰. در باره‌ی <اندازه‌ی> * مهر پدران بر فرزندان، و، کاست و افزودی که بر آن <مهر> * است، برابر آموزه‌ی دین بهی.

برابر آموزه‌ی دین بهی، به گونه‌ای همه‌گیر، مهر پدران بر فرزندان، از زمان زادن تا به هشت سالگی فرزند روبه‌فزونی است (=wēš)؛ <مهر> * مادران <نیز> * به همین اندازه، زی (=O) به طرف دوسالگی و سه‌سالگی پس از <دوران> * شیردادن به فرزندان، به سبب پاک‌مانی [یا: عاری بودن فرزند] از گناه روبه‌فزونی است (=wēš)؛ زیرا که نوزاد تا رسیدن به پایان (=spurrīgih) هشت‌سالگی، حتی ذره‌ای (=ham-bun-iz*) گناه بر گردنش (=بر ذمه‌اش) نیست.

پس از آن (=از هشت‌سالگی به بالا)، همواره از <میزان> * آن مهر — درست، به اندازه‌ی گناه فرزند — کاهیده خواهد شد.

<ولی> * از کوشایی روبه‌فزون فرزند، که بنیاده‌شده بر فرهیزش <و آموزش> * بایستمند پدر است،^(۱) و، با خداترسی‌ای (=tarsagāhīh / تقوی) که از محیط پدران به بهره‌می‌برد،^(۲) مهر کاستی‌گرفته‌ی پدر < * دیگر باره سربه‌افزاینده‌ی خواهد گذارد؛ و <فرزند> * بر پایه‌ی دست‌آوردهای خویش،^(۳) و از رهگذار فراهم‌آوری رساوبسنده‌ی فرهنگ و پختگی فرهنگی و خداترسی، مایه‌ی رامش پدر را فراهم خواهد آورد.

<با این کوشایی‌های فرزند در فرهیختگی و دوری از گناه> * مهر پدر بر فرزند دیگر باره به بالاترین پله‌وپایه‌ای که زمان نوزادی (=aburnāyag / نبالیدگی) ورا بود، خواهد رسید.^(۴)

از آنجا که نوزاد نبالیده دارای بینش می‌توانه (=دیدن حقیقت می‌توی چیزها) است، و می‌گویند که دیوان <دست‌اندرکار> * ربودن — آن بینش پاک می‌توی آند> * برای همگی مردم، <در زندگی زمینی، امکان> به کناری نهادن هرزه‌گویی‌های(؟) دیوی هست؛ و <از آنجا که زندگی و< * کردوکار همه‌ی مردم ره سوی پیری می‌برد (=frāz zarmānīh)، پیش از آن،^(۵) از راه

سرکوب سرتاسری دروج، که برای شخص (tan=) پاکی > روان به همراه دارد، مردم < * می توانند با بهره گیری از آگاهی ها و کردارهای فراآرسته‌ی استوار بر < آموخته‌های > * دین مزدایی، دوباره < به آن بینش مینوی از دست رفته > * رسند (= دست یابند). (۶)

یادداشت‌ها

۱- «که نهاده شده بر فره‌یش و آموزش بایستمنید پدر است» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «پد پید ابایشنیگ فره‌نگ / pad pid abāyišnīg frahang» آورده‌ایم. جز آنچه که ترجمه کرده‌ایم، معنای درست‌نمای دیگری به نظر ما نیامد.

۲- «که از محیط پدرانه < بهره می‌برد > *» را برابر «ئیش آندر پید سامان / ā-š andar pid sāmān» آورده‌ایم.

۳- «بر پای‌یه‌ی دست‌آورده‌های خویش» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «پد دسٹ خوش / pad dast xwēš» آورده‌ایم. به نظر می‌رسد نویسنده از دست‌آوردها و کوشایی‌های آگاهانه‌ی فرزند در دوری از گناه و انجام کارهای شایسته پس از سن بلوغ سخن می‌راند. به دیگر سخن، زیر هشت سالگی، بی‌گناهی فرزند بر وبار کوشایی‌ها و دست‌آوردهای آگاهانه‌ی وی نیست.

۴- یکی از آموزه‌های سخت‌وشتوار دین کرد، هم‌آوایی، همراستایی و هم‌آهنگی فره‌یختگی و دوری از گناه است.

در دبستان دین کرد، هیچ فره‌یختگی‌ای جدای دوری از گناه، نه شدنی و نه پذیرفتنی است.

۵- «پیش از آن» را برای سخنواره‌ی «پش-ئیز ئز آن / peš-īz az ān» آورده‌ایم؛ بازگشتگاه «آن / ān» در این سخنواره‌ی پهلوی برای ما روشن و شناخته نیست. آیا پیش از آنکه دیوان زمانک بودن بینش مینوی نوزاد نبالیده را بیابند؟

یا پیش از رسیدن به مرگ؟ مرگی که فرصت تهذیب و پاک‌گردانیدن روان از گناه را از آدمی برمی‌گیرد.

۶- آنچه که ما از این بند پایانی درمی‌یابیم این است:

مردم‌زادگان، به گونه‌ای خدادادی، دارای بینش مینوی اند؛ بینش مینوی‌ای که از آغاز زادن

مردم‌زادگان را توانا به دیدنِ حاقّ واقع چیزها می‌کند.

مردمی‌زادگان، حتی تا هشت‌سالگی آن بینش می‌توانه را نگه‌داری می‌کنند.

دیوان ولی دست‌اندرکارِ بودنِ آن بینش می‌توی اند و بسا بدین کار دست یابند؛ ولی مردم‌زادگان،

گام‌به‌گام در فراروندِ رفتنِ سویی پیری، از رهگذارِ سرکوبِ قوایِ دروج، با بهره‌گیری از دانشِ دین

مزدایی، دانشی که راهِ پاکِ تن و جانِ مردمان را می‌آموزاند، در همین جهانِ خاکی، دیگر باره توانا به

دست‌یابی به آن بینش می‌توی از دست‌رفته‌اند.



۱۷۱. درباره‌ی پاداشِ پارسایان و کیفرِ

<برخی گناهانِ> شان؛ و، کیفرِ تبّه‌خویان و

پاداشِ <برخی کرفه‌ها> شان،

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

پاداش، <چیزی نیست جز> * نکوداشتِ (=šnāyišn) برخاسته از کرفه.

کیفر، <چیزی نیست جز> * دردی برخاسته از <خود> * بزه.

برابرِ آموزائشِ دینِ بهی، در جهانِ مینوی،^(۱) حتی سرِ سوزنی (=ham-bun-iz) کرفه یا گناه

هر کدام از خویشکاری‌ها <ی انجام‌گرفته یا نگرفته‌ی ستودگان و بغانِ مینوی> * که بر

<گردنِ> شان است، بر کرفه پاداش و، برگناه <ـ شان> * کیفر می‌رسد.

پاداشِ تبّه‌خویان برابرِ کم‌ترین کارِ ثوابی که در زمین از ایشان سرزده‌است، پیش از گذر <ـ از پلِ

داوری، به اندازه‌ی همان کرفه،> * از کیفرِ آنان کاسته می‌گردد(؟) (wardišnīg)؛ <مانده‌ی> *

کیفرِ دوزخیانه را تا برپایی جهانِ بازپسین <می‌شکیند> *.

کیفرِ پارسایان برابرِ کم‌ترین گناهی که از ایشان در جهانِ مادی <سرزده‌است> * برگردنِ آنان

است؛ و از <میزان> * پاداشِ <ـ کرفه‌ها> شان <پیش از گذر <ـ از پلِ داوری> * به اندازه‌ای

که با آن، روان، از گناه <ـ انجام‌گرفته> * پاک شود، <از کرفه‌ها> شان کم خواهد شد؛ <ـ زنده و

جاوید (=ušṭānišnīh)^(۲) سویی آن ماندگاوِ برترین <می‌شتابند؛ پاسخِ مانده‌ی> *

پاداشِ شان بهشتِ جاودانه خواهد بود.^(۳)

<از آنجا که> * جهانِ مادی، دُومینه‌ی (=pačēn / رونوشت / روگرفت / المثنی) جهانِ

مینوی است،^(۴) پاداشِ کم‌ترین کرفه‌ای، و، کیفرِ کوچک‌ترین گناهی گزارده خواهد شد

(=dahišnīg)؛ <این است> * راژگشاییِ دینِ مزدایی.

و، کیفرِ گناهِ پارسایان، به آشکاری و برابرِ روش(؟) به‌دینی در همین جهانِ مادی

گزارده خواهد شد (=wizārišn)؛ و پاداشِ کرفه‌هایِ شان، بر ایشان در جهانِ <پسین و آینده‌ی> *

شخص گنه‌بار،* در جهانِ مینوی هیچ یادی از پاداش و نکوداشتِ نیکی‌های انجام نداده* ندارد؛ و، آژورانه برای خویش در جُست و جویِ <کرفه و پاداش است>.* (۵)

یادداشت‌ها

در واقع، معنای بحث این است: چون قانون پابرجای جهان مینوی این است که هر گونه دوری جستن از خویشکاری آفرینشی یکی از ستودگان مینوی، و یا هر گونه خویشکاری شناسی از سوی آنان به همان اندازه کیفر یا پاداش دربردارد، و چون جهان مادی رونشت جهان مینوی است، پس، هر کرفه یا هر بزه‌ای در جهان مادی، در پیروی از سرنمون مینوی خود، می‌باید پاداش یا کیفر ببندد.

۲-واژه‌ای را که «زنده و جاوید» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخن پهلوی با نگارش
 (𐭠𐭮𐭥𐭡𐭣𐭫𐭪𐭩) آمده است. نوشت‌وخواندِ پیشنهادی ما برای قرائتِ واژه‌ی درنظر،
 کوششی گمانورزانه است.

۳- این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

«پاداشی بهشتیانه و جاودانه آن‌شان است».

۴- «جهانِ مادی دُومینه‌ی (=pačēn / رنوشْت / روگرفت) آفرینشیِ جهانِ مینوی است» را سرتاسر، برابر سخواره‌ی پهلوی زیر آورده‌ایم:

ud gētīg-iz ‘mēnōg pačēn dahišnīh’.

خواننده‌ی فرزانه می‌تواند رگه‌های اندیشه‌ی مینوگرانه‌ی (idealistic) افلاطونی را در

نگاه کنید به عبارتی از فرزانه‌ی نو-افلاطونی، پلوتینوس رومی:

اِثْنَادِ چہارم، رسالہِ ہشتم، عبارتِ ششم.

آیا نوشتار پهلوی، آسیب دیده و کاسته و نارسا به دست ما رسیده است؟

آیا شخص گنه کار، در جست و جوی خویشتن خویش یا رحمت ایزدی است؟



۱۷۲. در باره‌ی <نسبت دادنِ موضوع>*

پتیارگی به جهان‌آفرین، و اینکه آیا موضوع

شر(؟) <در جهان وجودِ خارجی دارد>*

یا نه، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.^(۱)

خواست (kām= / اراده / مشیت) و فرمانِ جهان‌آفرینِ باورِ جانانه‌ی تک‌تکِ مردمان به دینِ بهی است.^(۲)

و اگر همگی مردمِ جهان به باوری از بُنِ جان به دینِ بهی رسند، اهریمن نیست و نابود خواهد شد؛ همه‌ی آفریده‌های نیکو به <نَهشی>* تهی از پتیاره و، <نَهشی>* پاک‌وناب و سرتاسر شاذخواری خواهند رسید؛ <این است فرجام>* دانایی دینِ بهی. هر آن باورِ ژرف به دینِ بهی، بیش از هر چیز آن کسی را <سزد که>* در پرس‌وجوی آگاهی‌های <بنیاد شده بر>* دینِ بهی است.^(۳)

گناهکار، به سببِ <همراهی با>* تبه‌خویی بی‌اندازه‌ی اهریمن بر آفریده‌ها، <با گناهکاری‌هایش باعث>* زخم و دردِ آفریدگان است؛ و نیز، با سرپیچی‌اش از کام و فرمانِ جهان‌آفرین، <به مانند اهریمن، او نیز>* در کارِ پتیارگی بر آفریده‌های جهان‌آفرین است.^(۴) <آن دسته از>* کیشداران که <اعتقادِ زیر، یعنی:>*

«در برابرِ هستیِ جهان‌آفرین، چیزی به نامِ پتیاره وجودِ <خارجی>* ندارد»، <باورِ بنیادین از>* کیش ایشان است، <با این ادعا، به نتیجه‌ی تبه‌خویانه‌ی زیر می‌رسند: بدین معنا که:>*

«سرپیچی‌کننده از خواست و فرمانِ جهان‌آفرین، <یعنی فرد>* گناهکار، در گیتی وجود ندارد؛ و اگر <هم باشد، به سببِ کارهایِ گناه‌ورزانه‌اش، شخص>* گناهکار می‌باید پاداشِ شود و شایسته‌ی کیفر نیست».

<نتیجه‌ی اعتقادِ این دسته از کیشداران این می‌شود که گناه‌کار، در گناه‌ورزی‌هایش>* نه تنها از خواست و فرمانِ جهان‌آفرین سرپیچی نمی‌کند، بلکه برابرِ خواست و فرمانِ ایزد رفتار کرده‌است، و

در <آن کاری که به آن> * گناهکاری <می‌گویند،> * می‌بایدش مزد داد و سزاوارِ کیفر نیست. اگر که <دسته‌ای دیگر از کیشداران، در درست‌نمایاندنِ گناهِ گناهکاران،> * مدعی شوند که: «گناهکاران، <در گناه‌ورزی‌های‌شان> * نه از فرمانِ جهان‌آفرین، که از خواستِ او سرپیچی کرده‌اند» (= kām spōzēnd dādār)،^(۵) <اینان نیز به این باورِ نادرست کشیده خواهند شد که:> * فرمان‌هایِ جهان‌آفرین با خواستِ <راستین> * او از بنیاد ناسازگار (= hambasān / متناقض) است.

و <با این ادعا، کیشدارانِ نامبرده،> * به جهان‌آفرین نسبتِ فریبکاری می‌دهند و <فروزه‌ی> * یزدانی را از او برمی‌گیرند.

یادداشت‌ها

۱- ارسطو، و به پیروی از او پورِ سینا، و به پیروی از پورِ سینا، شیخ اشراق، و نیز صدرای شیرازی، همگی، منکرِ وجودِ شر و ماده‌ی شر در عالم‌اند. ارسطو بارها بر این نکته خامه می‌فشرد که: «شرّ، جدای از اشیاء جزئی مفرد، هیچ‌گونه وجود خارجی دیگری ندارد؛ برای دنبال کردنِ نظرِ ارسطو، نگاه کنید به فرزانه‌ی گران‌ارچ «متافیزیک / متاگیتیک»، کتابِ نهم (=تتا)، فصلِ نهم.

۲- بندِ نخستِ این روایت را به گونه‌ی زیر نیز می‌توان ترجمه کرد:

باورِ ژرفانه‌ی هر کس به دینِ پهی، <بنیادشده بر پذیرش> * کام و فرمانِ جهان‌آفرین است.

۳- معنایِ این بند روشن است:

هر گونه اعتقادِ قلبی به دین، می‌باید تعلقِ جانانه‌ی خود را از دانش و آگاهی به‌دست آورد؛

۴- این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

<شخصِ گنه‌کار با واداشتنِ> * آفریدگان در سرپیچی از کام و فرمانِ جهان‌آفرین، در کارِ

پتیارگی بر خودِ جهان‌آفرین نیز هست».

۵- نظرگاهِ نویسنده‌ی روایت در این بند برای ما روش و شناخته نیست؛ یعنی دانسته نیست کدام

دسته از کیشداران بر این اعتقاد اند که: «گناهکاران، در گناه‌ورزی‌های‌شان، نه از فرمانِ جهان‌آفرین،

که از خواستِ او سرپیچی کرده‌اند».

به هر رو، این گزارش، همه‌ی آن چیزی است که ما از این عبارت دریافته‌ایم.



۱۷۳. در این نکته که، ریشه از میوه و، میوه از

ریشه >شناخته می‌گردد،

برابر >* آموزه‌ی دین بهی.

از نظر >بحث<* هستی، >پیدایش<* ریشه پیدا از میوه است.

و >اما درباره‌ی<* چونی (=کیفیت / ماهیت) ریشه: برای نمونه رویدنی‌ها (=رُستنی‌ها / گیاهان دارویی):

که در رویش و یُسته‌ی خود، >از نظر<* گونه (=نوع)، به نیک‌سرشتی و بدسرشتی، >از نظر<* بُیمندی، به خوش‌بویی و گندناکی، >و از نظر<* چشایی، به خوشمزه‌گی و بدمزه‌گی، >و از نظر<* زور >سرشتی<(؟) به >دارنده‌ی خاصیت<* درمانی و زهری، >بخش‌کرده می‌شوند و<* آشکار می‌شود از کدام تخمه و هستی و چونی اند. (۱)

>نه تنها رُستنی‌ها،<* بلکه در باره‌ی همه‌ی هستندگان، بر و بار از چونی (=cēih / کیفیت شناخته می‌شود (=windišn / بدست می‌آید)؛ و مانند دانه‌ی(؟) رُستنی‌ها، از رهگذارِ آنی که بر آن است و از آن است، >شناخته می‌شود که از کدام<* بُن و تخمه اند.

از این روی، اگر >ادعای ناراستِ زیر پذیرفته گردد که:<*

بدآگاهی‌های بدآگاه و گنه‌کاری‌های گنه‌کار اندر جهان، که آشکارا با دانایی‌های دانا و کرفه‌های کرفه‌کار آمیخته است، تنها برآمد یک بُن >وگوهر< است و هم‌بُن اند، >نظرگاهی<* مانند کیشِ یهودی >خواهد شد که به ناراستی آموزش می‌دهد:<* «ذاتِ دانایی و ناآگاهی هم‌بُن اند و از یک بُن >وگوهر<». — آنی را که >از نظر ما مزدائیان<* بودن نشاید.

>در دید و باور ما مزدائیان،<* آن ذاتی که به خویشتنِ خویش داناست، با آن ذاتی که به خویشتنِ خویش بدآگاه است یکی نمی‌باشد؛ به آشکاری، آن بُن >وگوهری<* که بدآگاهی از آن ریشه می‌گیرد، تنها می‌تواند خود، بدآگاه باشد؛ و >آن بُن وگوهری< که دست به >بزه‌کاری می‌زند تنها می‌تواند خود بزه‌کار باشد؛ و نیازست از سپندارمینیوی پاک‌وناب باشد؛ بلکه آن زدارمینو است >که بُن وگوهرِ همه‌ی بدی‌هاست<*.

یادداشت‌ها

۱- بی‌هیچ گمانی با بحث «وجود و ماهیت / هستی و چونی» روبه‌رو هستیم. یعنی همان بحث و فحسی که فرزندگان ایرانی-اسلامی در سده‌های میانه، بیشینه‌ی کوشایی‌ها، کوشندگی‌ها و توانش‌های خود را صرفِ آناکاو، واکاوی و فروگشاییِ پرسمان‌های آن کرده‌اند و از این نظر، از هُمالان و همتازان (=رقیبان) فرزانه‌ی باختریِ خود بسی پیش افتاده‌اند. با واریِ آموزه‌های فراگفته شده در روایت‌های دین کرد، به‌ویژه بحثِ روشن کرده‌ی ۱۰۹م و کرده‌ی ۱۷۳م (=روایتِ کنونی)، دیدگاهِ اصالتِ مهیتیِ نویسندگان در رودروییِ با اصالتِ وجود به‌آشکاری می‌رسد.

دوباره جای آن است از تذکرِ بی‌اندازه شگفت و هوشمندانه‌ی صدرنشینِ فرزندگان، صدرای شیرازی یادکنم که در فرزانه‌ی پرآوازه‌ی خود، زیرِ نام «دیدنی‌های خداگونه‌ی چشمِ جان / شواهدالربوبیه»، سخت‌وستوار بر این نکته خامه می‌فشرد که: «بُمنندیِ چِستی / اصالتِ مهیت»، «دوئین‌انگاری / ثنویت» و باورِ به «هست‌و‌بودِ راستینِ گوهرِ تاریکی / تأصلِ ظلمت» سه گوشه‌ی یک مثلثِ اعتقادی‌اند.

نکته‌ای که از آماجِ چشم و خردِ تیزبینِ فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخِ اشراق، به‌دررفته‌است. خواننده‌ی پژوهنده‌ای که بحثِ دین کرد را تا اینجا پی‌گرفته، خود، دریافته‌است که استوارِ کردِ درستیِ هر سه‌گونِ باورِ پیش‌گفته (=اصالتِ مهیت، ثنویت و تأصلِ ظلمت)، فرجام‌آهنگِ نویسندگانِ دین کرد است. مثلثِ اعتقادیِ نویسندگانِ دین کرد، در هر سه گوشه‌اش با دستگاهِ اندیشه‌ورزیِ صدرای شیرازی تخالف دارد.



۱۷۴. ۱. درباره‌ی آزادکام و نام اوستایی‌اش؛
 ۲. درباره‌ی آفریننده‌ی آزادکام؛^(۱)
 ۳. <تعریف> * کردارِ آزادکامانه؛
 ۴. چراییِ تَکْ‌ساحتی^(۲) نبودنِ آزادکام؛
 ۵-۶. <یاری‌ده و> * دشمنِ آزادکام، و
 <اینکه، یاری‌دهندگان و دشمنانِ
 آزادکامی> * از سویِ چه کسی اند؟
 و از بهرِ چه اند؟
 ۷-۸. سود و زیانِ آزادکامی
 بر آفریدگان؛
 ۹. بزرگ‌ترین سودی که از
 آزادکامی برمی‌خیزد؛
 ۱۰. <ویرایشی که از آزادکامی بهره‌ی
 جهانیان می‌شود،> * برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

۱. همانا! آزادکام (=موجودِ مُختار) در گیتی همان مردمیان اند.

نام اوستایی‌اش، «جانِ اهورایی پا به هستیِ مادی گذارده» است؛ نامش در <گزارش> * زند،
 «خداوندِ تَنَمُند شده» است.^(۳)

دادوآیین (=dādestān / قانون) خداوند، خداوندگاریِ مردمِ آزادکام بر خواست و کامِ خود
 است؛ و، رأی‌فرمایی و کاربستِ آن <آزادکامی> * بر دیگرِ آفریده‌های گیتیایی‌ای که چونان خود

وی بر خواست و کام خویش خداوندی ندارند (=nē.....hēnd)؛ یعنی: فرمان‌فرمایی بر دیگر آفریدگانی <* که > از نظر زای‌فرمایی بر خواست و کام خود <* چونان مردم نیستند (=nēčiyōnmardōm).

حتی یکی از اینان (=دیگر آفریده‌های گیتیایی) هم بر جان خویش فرمان‌فرمایی ندارد؛ (۴) فرمان‌فرمایی‌ای از گونه‌ی مردم بر آنان.

هر آن <هستومند آزاد کام> * تنمند شده، از ستودگانِ مینوی جداسانی دارد؛ (۵) از آن رو که ستودگانِ مینوی نیز <به یوبه‌ی بهره‌مندی از جانِ اهورایی> * خداوندگارانی <آزاد کام> * — ولی نه تنمند شده — اند.

۲. آفریننده‌ی (=مُجری / راه‌انداز) آزاد کامی <در جهان> * اورمزد جهان‌آفرین است. (۶)

۳. کردارِ آزاد کامانه <یعنی> * خداوندگاریِ مردم بر خواست و کام‌شان در پذیرفتن یا نپذیرفتنِ کرفه یا گناه.

۴. چراییِ اینکه، جهان‌آفرین، مردمان را نه «تک‌ساحتی» که «آزاد کام» آفریده، از بهر اُستوانش سپاهِ خویش (=مردمان) است؛ تا که مردمان، به یوبه‌ی (=rāy) خداوندگاری و زورفرمایی (=اقتدار) برخاسته از آن خداوندگاری، و از رهگذارِ همین زورفرمایی، به اُبر-زورفرمایی برای سرکوبِ سرتاسریِ سپاهِ دروج و، دورنگه‌داشتنِ یکپارچه‌یِ دروج از کشت و کشتارِ آفریده‌های اورمزدی رسند.

۵ — ۶. <در این نبرد گیهانی> * یاری دهنده‌گانش (=یاری رهنده‌گانِ مردمیان) خِرَدِ خدادادی و شنیداری (=عقلِ بالملکه و مُستفادِ ایزدانه و دینِ بهی اند؛ دشمنانش کامه‌پرستی است، <که همستیزنده‌ی> * خِرَدِ خدادادی است و نیز، بدآگاهی، که همستیزنده‌یِ خِرَدِ شنیداری است، و نیز بددینیِ دروجانه است.

یاری، از سَپندارمینو می‌رسد؛ برای پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام‌دادنِ کرفه؛ نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام‌ندادنِ گناه.

دشمنی، از زَدارمینو می‌رسد؛ برای پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام‌دادنِ گناه؛ نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و <انجام‌ندادنِ کرفه>.

۷. سود <— آزاد کامی برایِ مردمیان> * نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام‌ندادنِ گناه و، پذیرفتن و اندیشیدن و گفتن و انجام دادنِ <آزاد کامانه‌ی> * کرفه است؛ <تا که، آزاد کامانه> * خویشتنِ خویش را با خداوندگاریِ بر خویش رستگار کند؛ دیگر آفریده‌های گیتیایی را آنهم با

سروری بر آنان از دروج رهایی بخشد.

۸. زیان < آزادکامی برایِ مردمیان، >* در پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادن < آزادانه‌ی >* گناه و، نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادن < آزادانه‌ی >* کرفه است؛ < گزینشِ آزادکامانه‌ی گناه >* فروغلطیدنِ خود < مردمِ آزادکامِ آنهم >* به سببِ خداوندگاریِ بر خویشتن و، فروغلطاندنِ دیگرِ آفریدگان به سببِ خداوندگاریِ بر آنان به < دامنِ >* دروچ است. (۷)

۹. بزرگ‌ترین سودی که از آن (= آزادکامی) < برمی‌آید، >* پاک‌وناب شدنِ کامِ آزادانه‌ی همگیِ مردم به سببِ خداوندگاریِ بر خویشتن و، روی برگاشتنِ از خواست‌وکامِ دروج، که همان < خواست‌وکامِ >* بددینی است، می‌باشد؛ و، روی آوردنِ به خواست‌وکامِ جهان‌آفرین، که همان دینِ بهی است.

۱۰. ویراستگی‌ای که بر آن (= آزادکامی) است، در نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادن < آزادکامانه‌ی >* گناه است و، پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادنِ < آزادکامانه‌ی >* کرفه است.

خواست‌وکامِ ایزد، آنهم از راهِ سروریِ درست‌روِشانه، نیست و نابود شدنِ تازشِ دشمنانه‌ی اهریمن از آفریده‌ها و، به بی‌مرگی رسیدنِ همه‌ی آفریدگان و، گردآمدنِ آنان در پاکی‌ونابی و شادخواریِ سرتاسری است.

< آن دسته از >* کیشداران که، < اعتقادِ زیر، یعنی: >*

«بیشینه‌ی مردمِ آزادکام، به انگیزه‌ی پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادنِ گناه، و، نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و < انجام > ندادنِ کرفه، در فرجام < جهان >*، تا به جاودان، دوزخی خواهند بود و هرگز هیچ یک از آنان < از دوزخ >* رهایی نخواهد یافت»، < باوری بنیادین >* از کیش ایشان است، < با این ادعا، کارشان بدانجا می‌کشد که درباره‌ی >* ایزد، بگویند:

«آفریدنِ آزادکامانه‌ی مردم نه به سودِ مردم بوده است، بلکه، سنگین‌ترین زیان‌ها^(۸) را برایِ آنان < در پی داشته است >؛ پی‌آمدِ باورِ ناراستِ این دسته از کیشداران این است که: < فرجام > کارِ جهان، >* بدی و < خواست‌وکام >* زدارانه برایِ همگیِ آفریده‌های گیتیایی خواهد بود؛ < تهمتی که اینان بر ایزد روا می‌دارند این است که، >* می‌گویند: «ایزد، نه رستگارکننده، که تباه‌کننده‌ی آفریده‌هایِ خودش است»؛ < با این فراگویی‌هایِ ناراست، فروزه‌هایِ >* یزدانی را از او برمی‌گیرند و به < وی نسبت‌هایِ >* دروجی می‌دهند. (۹)

یادداشت‌ها

۱- «آفریننده‌ی آزادکام» را برابر «آزادکام-گردار / āzād-kām kardār» آورده‌ایم؛ معنای نمایین و ظاهری آن، «فاعلِ مُختار» است؛ ولی تعریف، دربرگیرنده‌ی مردمی‌زادگان و امشاسپندان نیز هست؛ در سامانی که در نوشتار توضیحی، بحث نویسنده بر سر بُن آفریننده‌ی نیروی «اختیار»، یعنی همان اورمزد جهان‌آفرین است.

۲- «تک‌ساحتی» را برابر «ئو-آهنگ / ew-āhang» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم؛ معنایی برابر با «یک-بعدی» و «برنامه‌ریزی شده تنها برای یک هدف و آماج شناخته و تعیین شده». نگریننده‌ی نویسنده‌ی این روایت این است که هر مردم‌زاده‌ای، هستومندیِ مُختار و آزادکام است؛ بازگونه‌ی آن، دیگر جانورانِ زمینی، «تک-ساحتی / تک-بعدی / فرمان‌پذیر از سرشت و برنامه‌ریزی» اند. بحث این روایت را بسنجید با خُرده‌سنجی و نقادی‌های پدیدارشناسانِ سده‌ی بیستمی از انسان «تک‌ساحتی» امروزی.

۳- برای بحثی گزین‌گویانه از این معنا، خواننده را باز می‌گردانیم به همین کتاب سوم، دفتر یکم، بخش آوانویسی، کرده‌ی شماره‌ی آغازین (=دیباچه‌ی هیربد)، زیرنویس شماره‌ی یکم، برگ‌نوشت 32.

ما هر اندازه که پژوهش خود را در باب دین کرد دنبال می‌کنیم، بیش‌تر متقاعد می‌شویم که واژه‌ی پهلوی «آخُو / axw» می‌تواند یکی از سَرواژه‌های دبستانِ رازِ مزدایی (=عرفانِ مزدایی) باشد؛ به معنای بارقه، پرتو و لمعه‌ای از جانِ آهورایی؛ که هستی، همه‌ی سرزندگیِ خود را از آن فروغانه (=بارقه) دارد.

حتی در یکی از کرده‌های کتاب سوم، دانشواژه‌ی «آخُو» تعریف می‌شود.

DK III. ch 164. sen 1 = MD (178.5-6): hād! ‘mardōm xwēš xwadīh’ ‘abēzag axw’; abar-iz ‘gyān xwadāyīg’ ‘wizīngar xrad’; abar axw, dastwarīg ud āzād-kām;

مردم، به خویشتن خویش، بهره‌مند از جانِ آهورایی (=axw / آخُو) پاک و ویژه‌اند. همپيوسته‌ی (=abar-iz) این جانِ خدایی (=آخُو)، خردِ گزینشگر است؛ <که> * بر جانِ خدایی <مردم> * صاحبِ دستور و آزادکام (=مُختار) است.

۴- یعنی: دارای قوه‌ی خودآگاهی نیست؛ یعنی، دیگر آفریده‌های گیتیایی، هیچ بهره‌ای از جانِ

۵-سخنواره‌ی در نظر را به گونه‌ی زیر نیز می‌توان گزارش کرد:

۶- «آفریننده‌ی آزادکامی» را برابر «آزاد-کام-گردار / āzād-kām kardār» آورده‌ایم؛ «راهنما، کارگزار، فاعل و اجراکننده‌ی آزادکامی در جهان» نیز معنا می‌دهد؛ یعنی آن نیرویی که مجری آزادکامی در جهان است.

آزادکامی، اگر از آن درست بهره‌گیری نشود، می‌تواند برای مردم‌زادگان به سبب فروغ‌طبی آزادکامانه‌ی آنان به دامن‌گناه، زیان به‌بارآورد. اما این زیان برآمدِ ذاتِ آزادکامی نیست؛ بلکه پی‌آمدِ بهره‌برداری نادرست و اهریمن‌خواهانه از آن است.

۹-چَمْ‌روزی (=استدلال) پنهان نویسنده این روایت در خُرده‌گیری بر دستگاوِ یزدان‌شناسیکِ دسته‌ای از کشدارن این است که:

آهنگِ خداوند از آفرینشِ انسانِ فاعِلِ مُختارِ همکاریِ با خداوند در نبردِ گیهانی علیه دروج و سپاهش می‌باشد و ساختنِ جهانیِ تهی از رنج و عذاب است نه اینکه انسانِ همکار و شریک و جانشینِ خود را به فرجامیِ اهریمنِ خواهانه وعده دهد؛ فرجامِ عذاب‌آلود، خواست‌و‌کامِ اهریمن است نه خواست‌و‌کامِ اورمزد.

دید و داوری بالا، یکی از شاینده‌ترین ویژگی‌های دستگاه یزدان‌شناسیک (=تئولوژیکال) مزدایی در تقابل با دین‌های سامی است. نمونه‌ای از آن را در این روایت گرانسنگ می‌بینیم.



۱۷۵. درباره‌ی گناهانِ <مشمولِ کیفر> *

مرگ‌ارزان، و اینکه رهایی از

کیفر <مرگ‌ارزان> * بر شش گونه است.

همانا گناهانِ <مشمولِ کیفر> * مرگ‌ارزان، و، راهِ رهایی از این کیفر، بر این شش گونه‌ی زیر است: (۱)

۱. یکی آن کسی که، خود، خستو و پشیمان از گناه است و بنا به فتوای (= / wizīr / داوری) دین‌دستور (=مجتهد) و فرمانِ شهریاران می‌باید کشته شود (= ōzanīhēd به قتل رسد / ارزانیِ مرگ شود). (۲)

۲. یکی آن کسی که، دین‌دستوران گناه‌اش را ببخشند؛ <به شرطی که> * اندر کارزاری با آئیران (=غیر ایرانیان دشمن) جان درمیانه‌نهد، و، جان‌نثارانه (= abespārīhā) در نبرد بکوشد؛ در کارزار کشته شود؛ <به یوبه‌ی شهادت> * روانش از گناه رهایی می‌یابد و تن‌اش از گرفتاری برخاسته از آن (=گناه مستوجبِ مرگ‌ارزان) آزاد خواهد شد؛ <و این در آموزه‌های دین> * پیداست.

۳. یکی آن کسی که، از زادگاهِ آغازینِ خویش با فرمانِ پادشاه — البته به خرسندی و، پشیمان از گناه — به آنجایی که فرمایندش ده سال تَرانده (؟) * (uškāftag?) و تبعید شود؛ و با ده سال تحملِ رنج <تبعید> * (۳) سزاوارِ آزادی از آن (=مرگ‌آرزان) می‌شود؛ <این نیز در آموزه‌های دین> * پیداست.

۴. یکی آن کسی که، به سببِ فرمان‌نابرداری از شهریاران سزاوارِ کیفرِ مرگ شود (= margarzānīhēd / مشمولِ کیفرِ مرگ‌ارزان می‌شود)؛ ولی اعلیٰ حضرت «شاهنشاه» از آن گناه <ای که مرتکب شده> * ببخشایدش؛ <با این آموزش، از کیفرِ مرگ‌ارزان> * رهایی می‌یابد.

۵. یکی آن زنی که، به چَم و بهانه‌ی ناپرهیزگاری (=بی تقوایی) برابرِ شوی، <از بس تَردامنی، >* مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان شود؛ شویش نیامرزد؛ <تا کیفرِ مرگ‌ارزان نچشد و به قتل نرسد، آمرزیده نخواهد شد؛ این نیز در آموزه‌های دین >* پیدا است.

۶. یکی آن کسی که، <گناهی مستوجبِ مرگ‌ارزان انجام داده، و، پرونده‌ی او >* در دیوانِ دادگستری (=meh-dādestānīh) در دستِ بررسی است (=dāštān)، برابرِ فتوای دین‌دستوران، آنهم در فراروندِ انجامِ خویشکاری <شان در صدور حکم(؟)، (۴) شخصِ گناهکار مستوجبِ مرگ‌ارزان شناخته شود، ولی، پیش از کیفر کشیدن، >* از گناه توبه کند و درگذرد (=بمیرد)؛ در همان سه شبِ اولِ قبر (=sēdōš) <با آن توبه‌ی پیش از مرگ از عواقبِ گناهش >* رهایی می‌یابد؛ و روانش نیز به آرامش خواهد رسید؛ <این نیز در آموزه‌های دین >* پیدا است. (۵)

یادداشت‌ها

۱- در کتاب «صد در بُن‌دَهِش» از نُه دسته مجازات برای نُه دسته از گناهان یاد کرده شده است:
۱. فرمان، ۲. اگرقت، ۳. اویرشت، ۴. اردوشن، ۵. خُور، ۶. بازای، ۷. یات، ۸. تَنائُپهل، ۹. مرگ‌ارزان.

تدوین‌کننده‌ی کتابِ نامبرده، چند گناهِ مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان را برمی‌شمرد.
در این روایت از دین‌کرد (=۱۷۵) نیز شش دسته از گناهانِ مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان برشمرده می‌شود.
دسته‌ی یَکُم، کیفرِ مرگ‌ارزان، کسی را شامل است که، در دادگاه، خود، خستو به گناهی کبیره شود و کیفر چشد.

دسته‌ی دوم، کسی است که به سببِ ارتکابِ به گناهی بزرگ، شایسته‌ی مرگ شود؛ ولی صاحبانِ فتوی، شهادتِ در راهِ ایران را، در جایگاهِ مجازاتیِ همردیف، برایش در نظر گیرند.
دسته‌ی سوم، کسانی‌اند که به سببِ انجامِ گناهیِ مستوجبِ مرگ شوند؛ ولی مجتهد یا شهریارِ مجازاتی مشابه و همردیف برایش در نظر بگیرد که آن، شکیبیدنِ ده سال تبعید است؛ به شرطی که از گناه توبه کند.

سریچی از فرمانِ شهریار نیز مجازاتش مرگ است؛ ولی شهریار، می‌تواندش ببخشد. و با این بخشایش، از کیفرِ مرگ رهایی می‌یابد.

پنجمین دسته، زنانِ پُشت به شوی کُن و روی نازبه دیگری کُن اند. که می باید پذیرایِ کِیفرِ مرگ شوند. سخنواره‌ی پایانیِ بندِ پنجم، برابرِ گمان و باز شناختِ ما، دچار افتادگی شده است. ترجمه و بازسازیِ ما از این عبارت، در سنجش با دیگر کارنامه‌های پهلوی انجام گرفته است. معنا و ساختمانِ گفتاریِ بندِ ششم تاریک‌نشان (=مُبهم) است. از این روی، بازسازی و ترجمه‌ی ما از این بند نیز گمان‌ورانه است. و جز از آن چه که ترجمه کرده‌ایم، معنایِ درست‌نمایی دیگری به نظر ما نیامد.

۲- معنایِ نمایین و ظاهریِ این بند (=۱) این است که مجرمی خود به گناه انجام داده اعتراف کند و مجازاتِ آن گناه مرگ است و مرگ، تنها راه پاک شدنِ آن گناه در نظر است و مجرم به قتل رسیده تهی از گناه به جهانِ بازپسین می‌رسد.

۳- «تحملِ رنج > تبعید < *» را برابرِ واژه‌ای خوانده نشده از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که ما آن را با گمانمندی «گیلگ-مینیشیه» خوانده‌ایم. در دینِ کردِ ششم [=MD (505.11)]، با این واژه و نگارش (=گیلگ-مینیشیه) روبه‌رو می‌شویم.

شاید واژه و نگارشی درهم‌ریخته و آسیب‌دیده برای «گیلگ-ئوباریشینه / *gilag-<ōbār> išnīh*» باشد.

نکته‌ی دیگر در بابِ این بند (=بند ۳) این است که ده سال تبعید، برابرِ جزاییِ کِیفرِ «مرگ‌ارزان» نموده شده است.

۴- عبارتِ «آنهم در فراروندِ انجامِ خویشکاری >شان در صدورِ حکم» را با شک و گمان، برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «اَندرِ خوش‌کاریه / *andar xwēškārīh*» آورده‌ایم.

به سببِ درهم‌ریختگیِ نوشتارِ پهلوی، برایِ ما روشن و شناخته نیست که از فراروندِ انجامِ خویشکاریِ شخصِ گناه‌کارِ مستوجبِ مرگ‌ارزان سخن می‌رود یا از انجامِ خویشکاریِ دیوانِ عدالت.

۵- رونمایِ معناییِ سرنامهِی (=تیتِر) این روایت این است که درباره‌ی شش دسته گناه مستوجبِ کِیفرِ مرگ‌ارزان (=مجازاتِی که مرگ را شایسته و ارزانیِ گناهکار می‌شمرد) سخن می‌راند؛ و نیز، از شش شیوه‌ی بخشایش از کِیفرِ مرگ‌ارزان نام می‌برد؛ و یا مجازاتی همپایه‌ی آن را در میان می‌آورد که با آن، فردِ گناهکارِ مستوجبِ کِیفرِ مرگ‌ارزان، از عواقبِ گناه خود رهایی می‌یابد.

اگر نوشت و خواندِ ما از این روایت (=کرده‌ی ۱۷۵) درست باشد، با شش دسته گناه که کِیفرِ

مرگ‌ارزان دارند روبه‌رو هستیم؛ و اینکه در چه شرایطی کیفری همپایه‌ی کیفرِ مرگ‌ارزان به کمکِ گناهکاران می‌آید.

بند پنجمِ روایت، به دسته‌ای از زنان می‌پردازد که به سببِ نافرمانی در برابرِ شوی، مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان می‌شوند؛ ولی سامانِ کنونیِ روایت به گونه‌ای ست که هیچ سخنی از کیفرِ برابر و همپایه‌ی کیفرِ مرگ‌ارزان برای این دسته از زنان به یوبه‌ی رهایی از این کیفر، برای آنان در نظر گرفته نشده است.

آیا چنین کیفری، مجازاتی همپایه ندارد؟

آیا زنِ مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان، به هیچ شیوه‌ای و با هیچ کیفرِ همپایه‌ای از مرگ رهایی نمی‌یابد؟

این روایت و بندِ در نظر (=بند پنج)، در سامانِ کنونی‌اش در این باره خاموش است؛ از این روی، ترجمه و بازسازیِ بخش به گمانِ ما آسیب‌دیده‌ی سخن، گمان‌ورانه است.



۱۷۶. درباره‌ی هنرنمایی‌های(?) زاب پسرِ
 طهماسب که چگونه با زورآوریِ شگفتِ
 مینوی‌اش، دهیگ <نومن>* از سپاهش
 گرفته تا آنی که با وی سربرداشتند را
 سرکوب کرد، و، درباره‌ی واپس‌راندنِ دیگرِ
 آنیران و دیوپرستان از کشورِ ایران با همان
 زورآوریِ شگفت و شایسته‌ی مینوی‌اش، و،
 بازآراستنِ ایرانشهر و شهریارِ و
 دستگاهش(?) با کمکِ مردی نژاده از
 ایرانیان،^(۱) برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.^(۲)

در آموزه‌های دینِ بهی، نوشته آمده است که زاب پسرِ طهماسب با زورآوریِ شگفتِ
 مینوی‌اش، دهیگِ نومن و هرآن سپاهش را، که با آن (=سپاهش) خشم می‌افروخت (?)
 *sturgīhist)، سرکوب کرده و بر شکست و ناپیدا کرد (=a-baydāg kardan / منهدم کرد).
 بارِ دیگر، با همان زورآوریِ شگفت و شایسته‌ی مینوی‌اش (=زاب)، دیگرِ آنیران و دیوپرستان،
 که در دین، تُرکِ بلندزین^(۳) [یا: بلندقامت] و دیوگشاده‌مو و تازی و گشتاسپِ کلیسایِ آیینِ رومی
 نام (دارد) را دورراند (=abar.....*burd)؛ و بسیاری از سپاه و یاری‌دهنده و ابزار و تبارِشان(?) را
 بسی بیش از از آنی که با دهیگِ نومن (بود)، زاب <پسرِ طهماسب>* از کشورِ ایران دورراند و
 بر شکست و سرکوب و ناپیدا کرد.

از رهگذارِ پیوندِ دیگرِ باره‌ی^(۴) زوزفرمایی و پیروگری با دینِ اورمزد، ایرانشهر و دستگاهِ
 شاه‌ی‌اش (=u-š ristag) را بازآرایی کرد؛ هر آن بتخانه‌ی گمراهی (=uzdēs wiyābānīh) و
 دیوپرستی و هر چه آلودگی (=ریمنی) و مُردار (?) [یا: پلیدی(?)] و تباهی و گرانی(?) [یا: ویرانی]
 است، از آب‌ها و آتش‌ها و سرزمین‌ها و دیگرِ آفریدگانِ نیکی که در ایران بود، از شهر دور (راند).
 نزدیکی‌هایِ فرجامِ هزاره‌ی زرتشت، چترومیانِ پارسا، که به نامی دیگرِ پشیوتن نیز

خوانده می‌شود، همان پسر ویشتاسپ، خود، با کمکی (= abzārīh) یکصد و پنجاه تن از دین آموزانش، به یوبه‌ی <کاربست>* خواست و فرمان جهان آفرین، برآید (abar.....bawēd). (۵)

یادداشت‌ها

۱- «مردی نژاده از ایرانیان» را برابرِ سخنواره‌ای آورده‌ایم، که ما آن را «آنئی یر تُهمگ مَرْد / any ēr tōhamg mard» خوانده‌ایم. آیا «مردی نژاده» می‌تواند سخن‌گوشه‌ای به وزارت «کرساسپ» باشد؟

آیا عبارتِ درنظر، سخن‌گوشه‌ای به «آرش کمانگیر» است؟

۲- در کارنامه‌ی گران‌ارچ «تجارب‌الامم»، ماندگار گذشته‌نگار دانشمند، ابو علی میسکویه رازی، ص ۱۸، با روایتِ ارجمندی در بابِ زو پسرِ ظهماسپ روبه‌رو می‌شویم:

«وَلَمْ يَزَلِ النَّاسُ فِي أَعْظَمَ بَلِيَّةٍ إِلَى أَنْ ظَهَرَ زَوْ بِنِ طَهْمَاسِبْ؛ وَيَقُولُ بَعْضُهُمْ: زَاغٌ، وَبَعْضُهُمْ: زَابٌ، وَبَعْضُهُمْ: زَاسِبٌ؛ وَهُوَ مِنْ أَوْلَادِ مَنُوشَهْرٍ؛ وَبَيْنَهُ وَبَيْنَهُ عِدَّةُ آبَاءٍ.

فَلَمَّا ظَهَرَ زَوْ؛ طَرَدَ فَرَاثِيَابَ عَنْ مَمْلَكَةِ فَارِسَ؛ حَتَّى رَدَّهُ إِلَى التَّرْكِ بَعْدَ حُرُوبٍ كَثِيرَةٍ جَرَتْ بَيْنَهُمَا، لَمْ يَذْكُرْ لَنَا مِنْهَا مَا نَسْتَفِيدُ مِنْهُ تَجَرِبَةً.

ثم ابتداءً زَوْ فِى عِمَارَةِ مَا خَرَّبَهُ فَرَاثِيَابَ. فَأَمَرَ بِنَاءَ مَا هُدِمَ مِنَ الْحِصُونِ وَاعَادَةَ مَا طَمَّرَ وَعَوَّرَ مِنَ الْأَنْهَارِ وَالْقُنْيِ وَكَرَى مَا كَانَ أَنْدَقَنَ مِنَ الْمِيَاهِ حَتَّى عَادَ جَمِيعَ ذَلِكَ إِلَى أَحْسَنَ مَا كَانَ؛ وَوَضَعَ عَنِ النَّاسِ الْخَرَاجَ سَبْعَ سَنِينَ.

پس از این، نویسنده‌ی دانشمند، از آبادانیِ سرزمین‌ها، فراوانی آب‌ها، فراخیِ روزگارِ مردم، کندنِ جوی‌ها در شهرِ سواد، نام‌گذاریِ نهرها، فرافرستادنِ بذرها، نیکو برایِ پروردن و آماده کردنِ باغ‌ها و بستان‌ها، آوردنِ نهالِ درختان از کوه‌ها در زمانِ زاب سخن ساز می‌کند.

همچنین از فراهم‌چیدنِ سفره‌هایِ رنگارنگ، از همه‌گونه خوراک و نوشاک، در دسترس نهادنِ سواری برایِ لشکریان، وزارت و شرکتِ کرساسف و نیز، از زمانِ کوتاهِ سه‌ساله‌ی فرمانفرماییِ «زاب» سخن می‌رود.

۳- «تُرکِ بِلَنْدُزین / بِلَنْدُقامت» را برابرِ سخنواره‌ای آورده‌ایم، که نوشت و خواندِ نمایینِ آن، «تُرکِ ئی بِلَنْدُ پِشگ / turk ī buland pēšag» است.

پس از این، در کتابِ هفتمِ دین‌کرد، کرده‌ی هشتم، بندِ ۴۷ [چاپِ مَدَن برابر است با 666.2] با

سخنوارهي «تُرک ئی بُلند پَشگ» روبه‌رومی‌شویم:

.....ān sē azg ī paydāg kū: druz spēd pad āgenēn-gazišnīh ēd-iz kē
pad buland-pēšagīh rawēnd, pad asp, turk dēwīh-iz ī wizārd-wars,
tāzīg wištāsp-iz ī kalsāyīg hrōmay,

در دستویس ام. او ۲۹ نیز با این سخنواره روبه‌رومی‌شویم:

بند ۹، ۳۹۱، دستویس ام. او ۲۹، مزداپور

har sē pad āgenēn yazišnīh ī dēwān {kē pad buland pēšagīh
rawēnd} ud

[واژه‌ی دین کرد هفتم را ما «اَگِن گزیشنیه / āgenēn gazišnīh» خوانده‌ایم؛ یعنی: این

دشمنان نامبرده، در گزندرسانی به ایران شهر با یکدیگر هم‌نیروی و هم‌راستایی دارند].

فارسی «پَس» را «پَسک» نیز می‌گویند. از این روی، واژه‌ی درنظر را به معنی پشت و پشتِ زین
نیز می‌توان در نظر گرفت.

→ DK VII, ch VIII, sen 2 = MD (658.3).

شاید واژه‌ی پهلوی «پَشگ» در این سخنواره به معنی اندام و قامت باشد.

با این معنی، سخنواره‌ی در نظر می‌تواند به معنی «تُرک بلند قامت» نیز باشد.

۴- «پیوند دیگر باره» را برابر «آباز-پیوستن / abāz-paywastan» آورده‌ایم.

روشن است که نویسنده از تجدید میثاق و تجدید بیعت دین و شهر یاری و آرتشتاری

(= amāwandīh ud pērōzgarīh) سخن به میان می‌آورد.

۵- «برآید» را برابر بُن کنش (= مصدر) به گمان ما پیشوندی «آبر...بود / abar.....bawēd»
آورده‌ایم.

در بُن نوشت پهلوی، میان پیشوند «آبر / abar» و فعل جمله (=بود / bawēd)، ۲۲ واژه

فاصله هست. با چنین فاصله‌ای میان پیشوند و فعل، که روی هم فعلی پیشوندی را می‌سازد، در

زبان‌های اروپایی نیز روبه‌رو می‌شویم.

گزارشگر کنونی، بارها و بارها با این گونه ساخت فعلی پیشوندی در دین کرد نیز روبه‌رو می‌شود.



۱۷۷. دربارِه‌ی بایستمندی نیرو>ِ
 دوستی> * در نهادِ مردمان، و، <خواستِ
 نهادین> * مردمان در زدودنِ یکپارچه‌ی
 نیرویِ بدی از خود و جهانیان؛ و، <خواستِ
 نهادینِ آنان> * در نیک‌شدنِ خود و دیگر
 همگوه‌ران >_این جهانیِ خود>، *
 برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

هرگونه مهرِ مردمان به خویشان و فرزندان، مهری سرشتین است؛ و <به‌گونه‌ای نهادین و سرشتین>، * برایِ دیگری(؟) و خویشان و فرزندان، نه بدی که نیکی را بایستمند می‌دانند.
 از بذَرِ <سرشتین> * مهرِ نسبتِ به خویشان و فرزندان است که در اندرونِ تن، مهربانی برایِ هم‌همگی و هم‌اندکی از مردم می‌روید و شکوفه می‌زند؛ <از همین بذَرِ سرشتین است که> * هیچ‌گونه بدی را برایِ یکدیگر بایستمند نمی‌دانند و همه‌گونه نیکی را برایِ همه‌ی مردمان بایستمند می‌دانند؛ <به‌گونه‌ای که همه‌ی دیگر مردمان و آفریدگان را> * چونان خویشان و فرزندان >_خویش درنظر می‌آورند> *.
 روی‌برگرفتنِ از بدی و روی‌کردنِ به نیکی همگیِ مردمان، به سببِ همین نهادِ سرشتینِ همگیِ مردم است.

اما، نزد توده‌ی مردمانِ جهان، نابایستمندی و نخواستنِ بدی برایِ خود و هرکسِ دیگری و بر آن روش (=بدی) نرفتن و، بایسته دانستن و خواستنِ نیکی برایِ خود و هرکسِ دیگری و بر آن روش (=نیکی) کوشا بودن، خواستیِ آگاهانه (=šnāsagīhā.....bawēd) است.

<بر و بار این بنیادِ آگاهانه،> * زدودنِ بدی از میانِ مردمان، هر یک از دیگری، و، پیوستنِ نیکی میانِ مردمان، هر یک برایِ دیگری است.

بز چنین بنیاد و روندی است (pad ēd ēdōnīh ud ēdōn=) که نیروگانِ مردمان <رها و آزاد [یا: منزله از]> * پتیاره‌هایِ جهان، <یعنی> * یاورانِ دروج، خواهد شد.

دروج‌ها را ستودگانِ آسمانیِ یاورِ جهانیان است که می‌کشند و سرکوب می‌کنند.

به دستِ ... (؟) - خویش (؟) است که هر آن بدیِ دروجانه از جهان پس‌زده خواهد شد.

بیش از هر چیز، <از رهگذارِ همین مهرِ مردم بر مردم،> * از سویِ ستودگانِ آسمانی،

<راه> * نیکی بر جهانیان گشوده خواهند ماند؛ و این دو گونه بدی: یکی، <آهوانِ نهادی> *

مردمانِ گیتی، در جایگاهِ ابزارِ <زمینی> * دروج، و دیگری، دروجِ مینوی با قوایش، از جهان زدوده خواهد شد.

و <نیز، از رهگذارِ همان مهرِ مردم بر مردم،> * دو گونه نیکی، یکی، از سویِ <هنرهایِ

نهادیِ خود> * مردمانِ جهان، و دیگری، از سویِ ستودگانِ آسمانی بر مردم خواهد رسید.

<در چنین نهادمانی،> * جهان، تهی از بدی و آکنده از نیکی خواهد شد.

و در پایانِ پنجاه و هفتمین سالِ <سروری> * سوشیانش، و <آغاز> * رستاخیز است که،

ویرایشِ خیم <وخوی> * همگیِ مردم و، کردارِ همسنگِ باورِ ژرف به دینِ مزدایی و، داد <وآیینِ

همسنگی> * «گاهانی» خواهد بود.

<این است> * آگاهانشِ دینِ بهی.



۱۷۸. درباره‌ی امید مردم به زندگی و بیم‌شان
از مرگ، و، <امکان> * جابه‌جاشدنِ یکی به
جای دیگری،^(۱) برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

گرایش مردم به زندگی، از آفرینشِ خداوندی در سرشت <آنان نهاده‌شده‌است> *؛^(۲) و،
روی‌برگاشتن (= bē ayāsagīh / یادناکردن) از زندگی و <گرایندگی> * به مرگ، فرارسیده از
<یورشِ دردآور و تنگ‌کننده‌ی> * اهریمن است.
به گونه‌ای فراگیر، تا آن زمان که مردم نیرویِ فرزندخواهی و، قدرتِ انجامِ دیگرِ کارها و،
افزاینده‌ی <نیروی> * خردشان یکدست و یکپارچه است (= ew-kardagīh)، <یکپارچگی
این سه نیرو، با هم> * فره‌ی یزدانی <نامیده‌می‌شود>.^(۳)
<در زمانه‌ی> * آمیختگی <جهان با تاخت‌وتازِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن> * که با یورشِ
<دردآور و تنگ‌کننده> * از سویِ پتیارها همراه است، <باز هم، نیروی> * امید به زندگی و
بیم از مرگ، به گونه‌ای سرشتین (= pad-cihr)، آکنده از <عشق> * به زندگی است؛ <تا این
زمان> * سرِ سوزنی <حسّ اهریمنی> * روی‌برگاشتن <از زندگی> * و یادکردِ مرگ
وجود ندارد.

و اگر <از میانِ آن قوای سه‌گانه، یکی‌شان، یعنی> * قدرتِ مردمی‌زادگان در <انجام> *
کارها کاستی‌گیرد، از فره‌ی یزدانی، به جبرانِ این کاهش> * یاریِ بس بیش‌تری بر ایشان
خواهد رسید؛ <هر چند از دو قدرت> * شگرف‌شان، یعنی، «قدرتِ شگرفِ امید به زندگی» و
«بیم از مرگ» <در اندرونِ شان اندکی> * کاستی گرفته‌باشد.

و، به سبب کم شدن از <قدرت> * شگرف «امید به زندگی»، در <فراروند> یورش
<پی درپی> * اهریمن، چنین باشد که روی برگرفتنِ شان <از زندگی> * سربرآورد
(=ōh-bawēd).

و اگر، <باز از آن سه قوه‌ی پیشگفته> * (۴) خِرَدشان نیز سربه‌نگونی‌گذارد، بهره‌های (؟)
[یا: پرتوهای] فرّه <پی‌زدانی‌شان> * بسی کاهیده خواهد شد؛ (۵) در پی این <کاهش> *
ناتوانی <در دیگر قوا سربرخواهد آورد> * آنگاه، هر دو نیروی «امید به زندگی» و «بیم‌شان
از مرگ»، کم می‌شود؛ و چنان شود که از رهگذارِ این ناتوانی (=عدم مقاومت) در برابرِ شتاب
<تنگ‌کننده و دردآلود> * اهریمن، روی برگاشتنِ از زندگی و یادکردِ مرگ <در دل و جانِ
مردمان> * سربه‌افزایندگی‌گذارد.

و اگر <از نیروهای سه‌گانه‌ی پیشگفته، مردم‌زادگان، از> * نیروی فرزندخواهی نیز
سرخورده شوند (؟) (pīm-<m>ēnišnīh) و به ناامیدی رسند، کاستی <در همه‌ی> *
توانش‌ها به‌انبوهی یکجا گردمی‌آید (=frāy hamīhēnd)؛ هر دو نیروی «امیدشان به زندگی» و
«بیم‌شان از مرگ» آنچنان سربه‌نزاری‌گذارد که به بالاترین زینه‌ی روی برگاشتنِ از زندگی و روی‌کردنِ
به مرگ خواهند رسید؛ همچنانی که دوزخیان روی زمین (=dušōxīg mardōm) را پیدا است؛
که به سبب سنگینی بارِ پادافره و ستمرانی‌های‌شان (؟)، هست و بودِ بایستمندیِ سرشتین‌شان <از
نظرِ امید به زندگی و بیم از مرگ> * آنچنان به <حس اهریمنی> *
نابایستمندی <زندگی> * دگر می‌شود که ایشان آرزومی‌کنند: «کاش! هرگز زاده به جهان (؟)
نمی‌شدند».

از میانِ مردمِ تبه‌خو، هستند کسانی که می‌گویند:
«بِه‌تر آن می‌بود کز مادر نمی‌زادَم».

یادداشت‌ها

۱- «جابه‌جا شدنِ یکی به جایِ دیگری» یعنی جابه‌جایی و جایگزینی «نیرویِ امید به زندگی و بیم از مرگ»، با، «میلِ اهریمنی به مرگ و بیم از زندگی».

۲- بندِ آغازینِ این روایت را اینگونه نیز می‌تواند ترجمه کرد:

«گرایش مردم به زندگی، <کارِ> * آفرینشِ خداوند بر سرشت است».

۳- آنچه که ما از این بند درمی‌یابیم این است:

تا زمانی که این سه قوا، یعنی: نیرویِ فرزندخواهی، تواناییِ برایِ انجامِ کارها و افزایشِ خرد، مشترکاً در کارِ آند، مردمی‌زادگان در فرزاترینِ زُینه و مرتبه‌ی پذیرشِ فره‌ی یزدانی‌اند و جمعِ این قوا خود همان فره‌ی یزدانی است.

پس از این، نویسنده‌ی این روایت، پله‌پله، کاهشِ توانایی‌هایِ مردم‌زادگان — که منجر به کاستنِ از گرایشِ به زندگی و افزایشِ حیسِ مرگ‌خواهی در آنان می‌شود تا بدانجا که آرزویِ مرگ می‌کنند — را دنباله‌گیری می‌کند.

۴- این عبارت را به نمایندگیِ سه قوایِ «فرزندخواهی، تواناییِ انجامِ کارها و افزایشِ خرد» به ترجمه افزوده‌ایم.

۵- خواننده‌ی نکته‌یاب این نکته را در نظر دارد که با کاهشِ تواناییِ مردمی‌زادگان در انجامِ کارها، فره‌ی یزدانی سر به افزایشِ می‌گذارد و این کاستی را جبران می‌کند؛ ولی با کاهشِ نیرویِ خرد، دیگر از این جبران خبری نیست؛ زیرا با کاهشِ خرد، فره‌ی یزدانی هم سر به کاستی می‌گذارد. در فرجام، پشت کردنِ به زندگی و میلِ به مرگ، آنچنان در وجودِ شخصِ زورآور می‌شود که آرزویِ مرگ می‌کند؛ یعنی آرزویِ چیزی را می‌کند که خودِ آن چیز، برآمدِ یورش و فشارِ قابضِ اهریمن بر جهان است؛ و از چیزیِ روی‌برمی‌گرداند که برابرِ آموزه‌ی بندِ نخستِ همین روایت، از آفرینش، سرشته‌شده در نهادِ مردمی‌زادگان است: یعنی عشقِ به زندگی.



۱۷۹. درباره‌ی برترین شهریاران،

برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

برترین شهریاران، آن شهریاری (=ōy ī xwadāy) است که
<شهریاری‌اش بنیادشده بر> * جَمْ‌آیینی (=jamīgīh / جَم‌کرداری) و
وِشْتاسْپ‌آیینی (=wištāspīgīh / وِشْتاسْپ‌کرداری) باشد.

<شهریار> * همراستای جَم‌آیینی، یعنی، آن شهریاری که میانِ
مردم، به خورشیدْ مانندترین و، از همه خوب‌چشم‌ترین و، در برابرِ همه‌ی
آفریدگانِ نیکو، <از همه> * نژاده‌ترین (=آریایی‌ترین) چونان جمشیدْ
جَم است.

<شهریار> * همراستای وِشْتاسْپ‌آیینی، یعنی آنی که <مردمان
را> * دوستدارترین و پذیرنده‌ترین است؛ و از رهگذارِ این <دوستی و
پذیرش>، * دارنده‌ی ژرفانه‌ترین باورها و، <درکردار>، *
رواچ‌دهنده‌ترین <دین‌بُرداران> * دینِ مزداییِ چونان
وِشْتاسْپ‌شاه است.

<رازِ این همراستایی، در آموزه‌های دین> * گشوده‌شده است.



۱۸۰. در این نکته که، <نیروهای>*

رستگارکننده‌ی روان و سامان‌دهِ تن،

دهشانه‌های جهان‌آفرین زی مردمان‌اند،

برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

دهشانه‌های جهان‌آفرین زی مردمان، در زمینه‌ی رستگاریِ روان و سامانیشِ تن، این شش تایند:
سه تایی‌شان ویژه‌ی رستگاریِ روان‌اند و، سه تاییِ آنان ویژه‌ی سامانیشِ تن‌اند.

<نخست، سه دهشانه‌ی ایزد> * برای <رستگاری> * روان:

۱. یکی، <پرتوی از> * خودِ جانِ آهورایی (= xwēš axw) همه‌ی مردم است؛ که در
زمینه‌ی (= pad handāzīh) رستگاری، بُنِ گنه‌ناکردگی (=معصومیت) مردمان است؛
<چاره‌ساز> * گرفتار نشدن <_آنان> * در کیفر کشیدن (=مجازات) است؛ رهاکننده‌ترین روان از
دوزخ است.

۲. یکی <دیگر> * پیشوای دینی این جهانی است که، با آموزانیدن آگاهی‌های دینِ مزدایی
بر مردم، روان‌شان را با کرفه رستگار و، گناهان‌شان را تأدیه می‌کند؛ زیرا تنها وی(؟) نیک و رهاکننده
است و پیشبرنده‌ی آنان سویی سرافرازی [یا: مانندگاهِ برترین] ^(۱) است.

۳. سومی، <ایزد> * رُشنِ راست‌گفتار و دیگر سرآمدانِ مینوی است که، <در زمینه‌ی> *
پشیمان‌کردنِ مردم از گناه در جهانِ مادی، زمانِ تصمیم (= wizārišn / رائِ جویی) درباره‌ی
گناه <_آنان> * تصمیم‌گیرنده‌ترین‌اند؛ همینکه شخص <سویی خدا> * بازگشت
(=توبه کرد)، <وی را از داشتنِ> * کرداژنامه <ی بد روز بازپسین> * ^(۲) و، از کیفر <کشیدن به>

سبب آن کردار نامه، < * رهایی می بخشند؛ پاک گرداننده ی مردم از گناه اند؛ گذردهنده ی آنان از گذرگاه داوری (= cinwidarag) به آن ماندگاه برترین آند.

و، سه < دهشانه ی > * ویژه ی ایزد برای سامانش تن:

۱. یکی، سپهر بخوداستوار (= xwadād / قائم بالذات) است؛ که مردم را از نظر تنانی به سرشت شان پیوندمی زند؛ < یعنی: > * به سوی گوهر < آسمانی > تن شان (؟). (۳)
۲. یکی < دیگر، > * ایزد مهر است که، با جان بخشی به مردم، زنده کننده و پاینده ی تن شان است.

۳. و، یکی < دیگر، > * شهریار پاسبان آفریده ها ست که، بستر تنانی مردم را از گناه پایندان است و، پروارنده و رهاننده است.

یادداشت ها

۱- «سرافرازی» را برابر نامواژه ی پهلوی «ئلیه / ūlīh» آورده ایم. شاید سخن گوشه ای به برترین ماندگاه ها، بهشت یا گرودمان، دارد.

۲- «کِرادنامه ی بازپسین» را برابر «آمار / āmar» آورده ایم؛ نویسندگان دین کرد، از این واژه، در همه ی روایت ها، «نامه ی اعمال روز بازپسین» را فراندیشه دارند.

۳- «گوهر < آسمانی > تن شان» را برابر با سخنواره ی آورده ایم که در بُن نوشت پهلوی، با نگارش (۱۱۳) آمده است. خوانش نمایین و ظاهری این سخنواره، «تن گوهر / tan gōhr» است. آن را «تن ویتار / tan^x winnār» نیز می توان خواند و «سامان دهنده ی تن» معنی کرد.

سخنواره ی درنظر، اگر «تن گوهر / tan gōhr» خوانده شود، بدین معنی است که:
از رهگذار سپهر بخوداستوار، گوهر مینوی تن، در گوهر زمینی تن حلول می کند؛ و مردمان بهره مند از گوهر مینوی تن می شوند؛ به سخن دیگر، در فراروند آفرینش تن، نخست سپهر میناگون آفریده می شود تا در کارگاه سپهر، تن زمینی مردمان، با کمک گوهر مینوی آنان بیخته شود.



۱۸۱. درباره‌ی جداسانی آن دَهشانه‌ای که

فریضه است، از آن دَهشانه‌ای که

فریضه نیست، برابر آموزه‌ی دین بهی.

<سنجه‌ی> * جداسانی آن دَهشانه‌ای که فریضه است از آن دَهشانه‌ای که فریضه نیست،

این است:

آن دَهشانه‌ای که فریضه است، <همانی است که> * می‌باید به کسی که آن دَهشانه شایسته‌ی اوست، داد؛ <و دهنده به بایستمندی دادن آن دَهشانه> * آگاه است و به دلخوشی می‌دهد و دادن آن <دَهشانه> * دادورانه است؛ <و دهنده می‌داند> * اگر ندهد گناه باشد.

آن دَهشانه‌ای که فریضه نیست، همانی است که <دهنده> * می‌داند اگر حتی به آنی که شایسته <ی آن دَهشانه> * است ندهد گناه نباشد.

در موضوع «درخواست» (= zāstān / zāyīšn / تقاضا) ^(۱) <اینکه:> * «اگر مرد توانگر

<به مرد نیازمند، دَهشانه‌ای> * ندهد، «گاهان» <می‌فرماید:> * «دریجو. هوئو. دامم».

<در تفسیر این عبارت، کتاب> * زند این را برمی‌گوید:

«آن کس که <وَرَا مردی مستمند از در خواش> * درآمده است، <دَهشانه‌ای> * به آن مردی که از در خواش درآمده، ندهد، آن کس دروجی <میان دیگر> * آفریدگان است؛ <یعنی> * که در چهره‌ی آفریدگانی (= kū-š dāmīh)، کار دروج را انجام داده است [یا: کار دروجانه از او سرزده است].»

در این باره، زبانزد <ی نزد> * مردم شهر هست که می‌گویند:

«که وی (= آن که دَهشانه نمی‌دهد)، گنج‌بانِ اهریمن است». ^(۲)

یادداشت‌ها

۱- «در موضوع درخواست» را برابر سخواره‌ی پهلوی «پَد رَسْتَن» آورده‌ایم. می‌توان «هنگامی که کسی از در نیاز آید» نیز ترجمه کرد.

۲- سخن گوشه‌ی این عبارت، به همان مرد توانگری است که مرد تهی‌دستی از در خواش سوی وی رفت و ناامید بازگشت.

گنج‌بانِ اهریمن را برابر «گنج‌بر ئی اهرَمَن / ganj-bar ī ahreman» آورده‌ایم. معنایی نزدیک به «دارنده‌ی گنج قارون».



۱۸۲. درباره‌ی سودمندترین چیزها برای مردم و جهان، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! سودمندترین چیزها برای مردم و جهان شش است.

۱. یکی، به آشکاری، فرادید آوردن (= handāxtan) کیفرِ گونه‌گونه گناه‌گرایی‌ها در انجمنِ بی‌پرده‌ی (= srawāyīg / علنی) شهر است. (۱)

۲. یکی <دیگر> * پایبند بودنِ توده‌هایِ مردم به کهن‌آیین‌هایِ (۲) آموزگارانِ پیشین است.

۳. یکی <دیگر> * کوشاییِ بسیار (= جدیت) دین‌سالاران (= آسرونان) در هر چه به‌تر و ابزارمندتر پی‌ریزیِ هیربدستان (= حوزه‌هایِ علمیه) است. (۳)

۴. یکی <دیگر> * گزینشِ دین‌آموز <خوب است برای تربیت> * هیربدِ نیک‌خیم‌و‌خوی به یوبه‌ی کاربستِ (؟) درستِ (۴) زمزمه‌یِ <مُتَر‌هایِ> * دین‌مزدایی و هر چه که با آن در پیوند است. (۵)

۵. یکی <دیگر> * هم‌اندازگی (= passazagīh / تطبیق) سزاوارِ دستورمرد <اکنون و > * آینده‌ی (= pas [sazāgīhā]) دین‌مزدایی با آن کسی که در گذشته به سزاواری (= pēš sazāgīhā) دستورمرد دین‌مزدایی بوده است، در رأی‌فرماییِ نهاده‌شده بر دینِ بهی. (۶)

۶. یکی <دیگر> * همراستاییِ هر آن شهریارِ <اکنون و > * آینده‌ی جهان است با هر آن شهریارِ دادگستر (= dādīg / دادآرای) پیشینیِ کشور، در راه‌بریِ درست‌روشانه‌یِ تابندگان. (۷)

یادداشت‌ها

۱- «انجمنِ بی‌پرده‌یِ شهر/ علنی شهر» را برابرِ سخنواره‌یِ از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که می‌توان آن را «گهانِ سُرَوايِیگِ هَنجَمَن / *srawāyīg hanjaman» گēhān خواند.

گُشواژه‌یِ «سُرَوَن / srawēn» و «سُرَوِنِ‌دَن / srawēnīdan» در پهلوی به معنایِ شرح و گزارش و اعلان است. واژه‌ای را که «سُرَوايِیگ / srawāyīg» خوانده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ (سُرَوايِیگ) آمده است. اگر نوشت‌و‌خواندِ ما درست باشد، چنین می‌نماید که نویسنده از گزارشِ علنی و افشاگرانه‌یِ کژی‌ها و کاستی‌ها در انجمن‌هایِ شهری خبر می‌دهد.

در دین‌کرد، به آشکاری و بی‌پرده و علنی، آهوانِ نهادی و اخلاقی را افشا کردن هنر است و از آن نیروگانِ سپندارمینو؛ و، سرپوش گذاشتنِ بر بدی‌ها عیبیِ اهریمنی است.

سخنواره‌یِ درنظر نیز بر بنیادِ همین معنا در این روایت بکار رفته است و با انجمن‌هایِ پرده‌در



۱۸۳. درباره‌ی فرآراسته‌ترین همه‌ی چاره‌ها تا
 به مرزِ توان؛ و، درباره‌ی آن که چاره‌نمودار
 است؛ و درباره‌ی آن چاره‌ای که همه‌ی
 ناخوشی‌های مردمان را از جهان می‌زداید
 (=bē-barēnd)، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

آن پزشکِ فرآراسته‌ی چاره‌ساز، همان (=ēd ōwōn) دینِ مزدایی است؛^(۱) و این
 <معنی>* از آنجا پیداست که اگر مردم، مُردار و آلودگی و ریمنی (=نجاست) را از پایستِ
 (*abēst?) [یا: ژرفای(?)] زمین بزدایند، <با این زدایش و>* پرهیزِ چاره‌جویانه، دو-سوم
 ناخوشی‌ها را از تنابندگان دور می‌رانند؛ به همین گونه، پاسبانی از آتش‌ها در برابرِ آنچه بر آن
 سوخته می‌شود، و، پاسبانی از آب‌ها در برابرِ آنچه سویِ آن برده می‌شود، <سبب>* دورراندنِ
 ریمنی از آن‌ها (=آب و آتش) خواهد شد.

با روشن‌نگه‌داشتنِ همه‌ی آتش‌ها، دو-سومِ کژاندامی‌ها (=waštīh / إفلاج) از آفریده‌ها
 زدوده می‌شود، <همانگونه که در کتابِ دین>* پیداست؛ به همین گونه، ناخوشی‌ها و
 کژاندامی‌هایِ مردمانِ فرارسیده از <تازشِ آلوده‌کننده‌ی> (?) اهریمن است؛ <روی‌هم‌رفته>*
 هر آن ریمنی و گندِ ناسازُ با جان [یا: سرشت] و تنِ مردم نیز ناسازگار است؛ <این نیز از آموزه‌هایِ
 دین>* پیداست.

باد، آتش، آب و زمین، بُن‌ماده‌هایِ تنِ مردم و پرورنده‌یِ آن‌اند.

اندرزِ دینِ بهی این است که آن <بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه>* می‌باید که با چاره‌یِ دینِ
 بهی <پرهیخته شوند (=pahrēxtan / مصونیت یابند).

و، زدودنِ ریمنی و آلودگی همراهِ بیماری از مردمان و، پاییدن و زدودنِ ریمنی و گند ازیشان،
 <به>* بهبود و درست‌گردانیِ مردم و جانوران و، به اُستوائشِ <مردم و جانور>* در سرشتِ
 <خدایی>* خویش <می‌انجامد؛ و با>* پاک‌گردانیِ آب‌ها، تنِ مردم از ناخوشی و کژاندامی

پاییده خواهد شد؛ و، از رهگذارِ باورِ ژرفانه‌ی پیشین‌بنیاد (pēšēnīg / پیشاپیش) مردم به دینِ مزدایی، فراز بردنِ <پله و پایگاه> *^(۲) دستورِ مردِ دینِ بهی از دینِ مزدایی به شهریارِ به‌دین، و، جاری شدنِ فرمانِ شهریارِ مزداکیش بر توده‌ی مردمِ به‌دین و، پذیرفتن و بکاربردنِ همان فرمانِ <همراستای دین و شهریار> * از سوی مردم به‌پیدایی خواهد آمد.^(۳)

این را نیز از پزشکِ فرآراسته، یعنی از دینِ مزدایی درباره‌ی مردمِ جهان می‌دانم^(۴) که:

پاکی، نیکو سرشتی و فروغمندی مردم در سرشت و می‌تری و فرآراستگی، برای نیرومندی تن و شادزیوی در جهان، تنها بر آن کارِ فراگسترنده‌ی پرهیزگرانه <ی آب و آتش> * استوار است.

و، از رهگذارِ به‌کناری نهادنِ ایشان آن پزشکِ فرآراسته را (= دینِ مزدایی را) از < * پله و پایگاه > دستوری (= به‌کناری نهادنِ پرهیز آب و آتش)، به <پاکی> * بُن‌ماده‌های پرورنده‌ی تنِ مردمانِ آسیب^(۵) (?) <خواهد رسید؛ و، از رهگذارِ> * ناپرهیزی از پزشکِ فریب‌آموز، زایِ فرماییِ نادرست <رهبر خواهد شد؛ پی‌آمدِ این‌ها،> * کژاندازیِ تنِ مردم، تباهیِ پرتوها <ی یزدانی> * و، آکنده شدنِ جهان از رنج <خواهد بود؛ این همه در آموزه‌های دین> * پیداست.

این است آموزه‌ی دینِ مزدایی که <می‌گوید> *:

از رهگذارِ پذیرفتن و به‌کاربردنِ همگیِ مردمِ چاره‌گری‌های پزشکِ فرآراسته (= دینِ مزدایی) را، در جهان، <تن> -درستی و بهبودبخشیِ مردم <فراهم خواهد آمد؛ به سببِ پذیرش و پیروی> * تودگان از آموزش‌های همان پزشکِ فرآراسته، و، چاره‌خواهیِ باهمانه‌ی مردمِ هر یک دیگری را از همین پزشکِ فرآراسته، آشتی‌گرایی (?) و رادمنشیِ میانِ مردمِ همسو می‌شود؛ همگیِ مردم به دور از ناخوشی و کژاندازی و پیروی و میرایی می‌شوند؛ و، نیکیِ سرتاسریِ بهره‌ی همه‌ی آفریدگانِ نیک <اورمزدی خواهد شد> *.

_____ یادداشت‌ها _____

آورده‌ایم. درون مایه‌ی معنایی این سخنواره، «پزشکِ سرآمدِ همه‌ی چاره‌گران» است.

۲- یعنی فرازبردن و ارتقاء پیشه‌ی اجتهاد به شهریارى و، یکى شدنِ شهریارى و اجتهاد.

۳- آشکار است که نویسنده‌ی روایت، درباره‌ی ازمیان‌رفتنِ تقسیمِ کار و خویشکاریِ شهریارِ و دستوریِ دینِ مزدایی سخن می‌راند؛ یعنی می‌باید خویشکاریِ دینِ دستوریِ دینِ بهی نیز در هستانِ پادشاه‌گرد آید تا فرمانِ شاه همان فرمانِ مجتهدِ اعلم باشد؛ فرمان و خواستِ مجتهدِ اعلم از دست و زبانِ شاه جاری شود. و این فراهم نمی‌شود جز از یکتاییِ کالبدیِ دین و شهریارِ.

۴- «این نیز می‌دانم» را برابر سخواره‌ی «ئِن دَانَم / ēn dānom» آورده‌ایم.

این سخنواره، در گوش ما طنین «این را به یقین می دانم / بطورِ مسلم می دانم» دارد.

۵- «آسیب» را گمانورزانه برابرِ با واژه و نگارشی آورده‌ایم، که آن را نیز گمانورزانه «*ūbost* / *xōbast*» خوانده‌ایم. اما معنای سرتاسری عبارت روشن است:

با به‌کناری نهادنِ دستوری (=اجتهاد) دینِ مزداپی در زمینه‌ی پایش جهانِ درون و برون، و به زبانِ امروزی، پایشِ طبیعتِ درون و برون، شاهدِ ازهم‌پاشی، فرود و سقوط (=ثُبُوت) نیرویِ ترازمندیِ بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه‌ی (=عناصرِ اربعه) تن خواهیم بود. نیروهایِ چهارگانه‌ای که سازندگانِ تِن مادیِ آفریدگان نیز هست.



۱۸۴. درباره‌ی خاستگاهِ اندیشه‌ورزی
 میانه‌روانه، و، خاستگاهِ کث‌پنداریِ تهی از
 میانه‌روی،^(۱) و، درباره‌ی شناساننده‌ی آن دو؛
 نیرویی که از آن دو برمی‌آید و نیرویی که بر
 آن دو است؛ درباره‌ی دادوآیین‌شان
 (=قانون‌شان)، چارچوب‌شان (=اندازه)؛
 درباره‌ی سودی که بر اندیشه‌ی میانه‌روانه
 دوسیده است و، زیانی که بر کث‌پنداریِ
 تهی از میانه‌روی در پیوسته است،
 برابرِ آموزه‌ی دین‌بھی.

خاستگاهِ اندیشه‌ورزیِ میانه‌روانه، بهره‌ای از اندیشه‌ورزیِ اندازه‌شناسانه‌ی اورمزد است.
 شناساننده‌اش، نگه‌داشتنِ اندیشه‌ورزی در سامانِ <خِرَد‌بنیاد> * خود است.^(۲)

و، نیرویی که <اندیشه‌ورزیِ میانه‌روانه‌ی> * مردمانِ استوارِ بر آن است و از آن است:
 <نیروی> * سامان‌دهِ <اندیشه‌ی میانه‌روانه، همان> * خِرَدِ خدادادیِ بهمنانه میانِ
 مردمان است.^(۳)

دادوآیین <اندیشه‌ی میانه‌روانه:

نخست، هر کس،< * خویشتن را <به اندازه‌ی> * آن <مقدار> * از هنر و نیرو که <از
 سویِ جهان‌آفرین> * بهره‌اش شده است در نظر آورد (=mēnīdan)؛ <دودِ دیگر> *
 خرسندی و بی‌نظری‌اش(؟)^(۴) در <اندازه‌ی> * هنر و نیرویی که در دیگران هست؛ و،
 در نظر آوردنِ رسا و بسنده‌ی <هنر و نیرویِ خدادادی> * آن کسانی که از آن (=هنر و نیرو)

بهره‌ها برده‌اند؛ <و، با چنین کسان بهره‌مند از هنر و نیرویِ خدایی> * بی رشک و بی‌آزار، بی‌آنکه مدعیانه بر ایشان درافتد (=مجادله کند) رفتار کند؛ و نیز در هر آن بهره‌ای که از هنر و نیرو ایشان را هست، بی‌نظری پیشه کند؛ ویژه آنکه، <هنر و نیروی> * همگوه‌ران <— زمینی خود> * را به سزاواری، به مانند خویش در نظر آورد؛ <چنین بی‌نظری‌ای> * با شادی همراه است و با آن می‌توان به نیرو <بی‌بیش‌تری> * پیوست. (۵)

چارچوب <— اندیشه‌ی میانه‌روانه> *:

به‌دیده‌گرفتنِ میانه‌رویِ دینِ مزدایی است؛ <یعنی: بدیده‌گرفتن> * هر کس برابرِ ملاطِ <خدادادی> اش؛ چونان: هوشنگ را در جایگاهِ پیشدادی؛ دَهاک را در جایگاهِ آسیب‌رسانی؛ پادشَرو (۶) را در جایگاهِ بهره‌دهی؛ کایوس را در جایگاهِ ورجاوندی [یا: فرزاندگی]؛ سام را در جایگاهِ تکاوری.

<و نیز، بدیده‌گرفتنِ ملاطِ خدادادیِ آشو> * زرتشت در جایگاهِ فره‌مندی؛ سپندیاد(؟) [یا: پَشُیوتَن(۹)] در جایگاهِ پرهیزمندی؛ همچنین، <در نظر آوردن> * هر یکی از آفریدگان را <پله‌پله> * تا برسد به سگ و خوک، به اندازه‌ی ملاطی از هنر و نیرو <که در آفرینش بهره‌ی او شده است> *.

و در این <زمینه> * اینگونه در <آموزه‌ها و رازهای> * دینِ بهی، آنهم از زبانِ «زرتشتِ ستوده‌فَرَوَهَر» به کی‌و‌یشتاسپ والا‌جَه (=burzāwand) آشکار شده است که: «<با داشتنِ باور به اورمزد، از این نظر> * که تو پرستنده‌ی ایزد> * هستی، بر <پرستش> * کسی به خواری منگر؛ بسا از آن کسِ فروپایه‌تر تو نیز چیزی <در زمینه‌ی پرستشِ ایزد> * بیاموزی». (۷)

آن سودی که به اندیشه‌ی میانه‌روانه دوسیده است:

بسانِ گزیده، همین <سخنِ زیر> * از <آموزه‌های> * دینِ بهی است، و پیوستِ همان گفتار <— پیشینِ آشو> * زرتشت است که به ویشْتاسپ می‌فرماید: «چه بسا این چنین دلاوری‌ای که از آنِ تو ست، کسانی دیگر نیز همان را کنند؛ <یعنی همان دلاوری‌ای> * که در پیروزی‌هایِ تو پیدا است».

خاستگاهِ کژپنداریِ تهی از میانه‌روی، ریشه در دروج دارد؛ <که، خاستگاه> * کژپنداریِ نابه‌اندازه‌ی اهریمنانه در مردمان است.

شناساننده‌اش (= شناساننده‌ی کژپنداری تهی از میانه‌روی)، رنگ‌به‌رنگ گشتن^(۸) اندیشه‌ورزی است؛ و، مرزها <ی اندیشه> را فراتر از مرز <همه‌گونه> * توانایی هستی خویش (= ملاطِ آفرینشی خویش) بردن است.

دادوآیینش (= قانون‌آش) این است که، خویشان را به <اندازه‌ی> * آن هنر و نیرویی که در وی نیست در نظر آورد؛ به چشم خواری نگریستن است به آنی که، بی‌نظرانه، هنر و نیروی‌شان برابر بهره <ی ایزدی> شان است؛ <و با چنین کسان بهره‌مند از هنر و نیروی خدایی> * با رشک‌مندی و بدخواهی توأم با آزار و، مدعیانه، بر آنان از سر بی‌داد در افتادن (= مجادله کردن) است. چارچوب <ی اندیشه‌ی تهی از میانه‌روی> *:

بدی بی‌پایان خودخداانگارانه (= andar-hangad / متفرعانه / خود-خداانگارانه) است؛ تا بدانجا که هر آن <آهوان اخلاقی> * و نیروی خویش را فراتر از زور همه‌ی هستندگان در نظر آورد؛ و، به چشم خواری نگریستن است به همه‌ی هنرها <ی اخلاقی> * و نیروها <ی خدادادی>، از آفریدگان گرفته * تا ستودگان برترین؛ <و، خود را از نظر هنر و نیرو، همدیف> * نیروی دیوان مازنی انگاشتن است.

زیانی که از آن (= کژپنداری نابه‌اندازه / نامعتدانه) برمی‌خیزد، عمر کوتاه است؛ به‌مانند نابودی تندوتیز آن دروچ سرکوب‌شده^(۹) [یا: سناویدگ دروچ] به دست جهان‌پهلوان مردم، سام پسر گرشاسپ^(۹) است؛ <گزارش آن در کتاب دین> * پیدا است.

یادداشت‌ها

۱- «کژپنداری تهی از میانه‌روی» را برابر سخواره‌ی «آ-پییمان گریف‌تگیه / a-paymān-griftagih» آورده‌ایم. سخواره‌ی درنظر، درون‌مایه‌ای نزدیک به «قبض و دریافت نامعتدانه» دارد. فرزندگان سده‌های میانه، قبض نامعتدانه را در معنای کژپنداری و کژاندیشی بی‌قاعده و فراتر از مرز واقعیت و، توهمات تهی از اعتدال بکار برده‌اند.

چنین می‌نماید نویسنده‌ی این روایت نیز می‌کوشد معنایی چون: «توهم، کژپنداری و پنداز یافته‌های بی‌قاعده و خارج از اعتدال» را برساند.

۲- نویسنده‌ی این روایت، هنگام بر شناساندن چارچوب اندیشه‌ی میانه‌روانه (= معتدانه)، سخواره‌ی زیر را بکار می‌برد:

mēnišn pad xwēš sāmān dāštan.

براستی! نگریده‌ی نویسنده از عبارت «خوش سامان / xwēš sāmān چی ست؟

آیا اندیشه‌ورزی تخته‌بندِ واقعیاتِ پیرامونی را فرادید خود دارد؟

بسا با باوری به گونه‌ی امروزی، هر چند نازل، از راستین‌سالاری (= رئالیزم) روبه‌رو هستیم.

۳- در آموزه‌های اِشراقی / خسروانی دین‌کرد، عقلی بالملکه (= خردِ خداداد) سرراستانه از اورمزد بر مردمیان نمی‌بارد؛ فروبارش‌های یزدانی همه به میانجیِ فرشته‌ی بهمن، که همان نخستین آفریده و صادر از اورمزد است انجام‌می‌گیرد. در این روایت، بویژه در این بند، همین معنا دنباله‌گیری شده‌است.

۴- «بی‌نظری» را برای واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که دومناش آن را «هاوُندپان / hāwandpān» خوانده‌است. گمان ما این است که نویسنده‌ی روایت، از این واژه، معنای بی‌نظری و بی‌غرضی را فراندیده‌ی خود داشته‌است. اگر نوشت و خواند «هاوندپان / hāwandbān» هاوُندپان) درست باشد، معنای واژه‌به‌واژه‌ی آن برابر می‌شود با «پاسبانی از همانندی و ترازندگی»؛ که بی‌غرضی یا بی‌طرفی یا بی‌نظری، برابریِ درست و سزاواری بر آنند.

۵- عبارت پایانی این جمله را، سرتاسر برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «پدیش شادیه ئُد، ئویش نِروگ پِیوُندیشنیه-ئیز / padiš šādīh ud, awiš nērōg paywandišnīh-iz» آورده‌ایم.

۶- پاڈسرو را برابر «پادگ-سرو» آورده‌ایم.

سنجنا، گزارنده‌ی دین‌کرد به انگلیسی، «Patsrōban» خوانده‌است.

دومناش، گزارنده‌ی کتاب سوم، «Pātsrav» خوانده‌است.

کتاب‌های هفتم و هشتم دین‌کرد حتی به جایگاهِ زمانیک (=تاریخی) وی سخن‌گوשה‌ای دارند:

Λ → DK VII, ch 1, sen 34 = MD (597.19): ud mad ō pāda <g>-sraw ī erefšwā ī tāz ī tāzīgān šāh pad

Λ → DK XIII, ch 12, sen 9 = MD (689.9): ī-šān pad duxt ī pat-sraw ī tāzīgān šāh, ud tāz paywand

۷- جان‌مایه‌ی این عبارت روشن است:

ای کی ویشناسپ والا‌جاء، پرستش ایزد را در برابرِ کسانِ دیگر، بویژه در برابرِ افرادِ فروپایه‌تر، برای خود امتیازی تک‌ویتا (=استثنایی) در نظر مگیر؛ بسا در همین زمینه‌ی پرستش ایزد، تو نیز از آن کسِ فرودین چیزی بیاموزی.

این معنا، چیزی همانند داستانِ موسی و شبان است.
موسایِ این روایت کی‌ویشتاسپ است؛ شبانِ این روایت، فردی از طبقاتِ فرودستِ مردمگاه است.

سَنجانا، در جایگاهِ نخستین گزارنده‌ی دین کرد، چنین گزارده است:

Thou shalt not hate whosoever serves thee with good mind,
because he will be worse by that training (or example) of thin.

۸- «رنگ‌به‌رنگ گشتن» را برابرِ «مَنیشُن پَد وَرَن / mēnišn pad-waran» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، نویسنده، از این سخنواره، معنایِ تلَوَن مزاج را فرادیدِ خود داشته است؛ نویسنده‌ی فرزاد پزوه به یاد دارد که نویسندگانِ روایت‌هایِ دین کرد، تلَوَن مزاج را بروبارِ مُعطیاتِ حَسّ ظاهر می‌دانند؛ که برادرِ دروغینِ دانشِ راستین است.

و نیز، نویسندگانِ دین کرد، در همین کتابِ سوم، کرده‌ی شصت و چهارم، پاسخ‌هایِ دانش، آنهم فراتر از حد و گستره‌ی معتدلانه را به زیر-اندرِ سنجشگری برده‌اند.

۹- سام، پدرِ زال و سپه‌سالارِ منوچهر است که گریزِ گاوسر داشت و به «سام یک‌زخم» مشهور بود؛ زیرا که ضربتِ اولِ گرز او، کارِ دشمن را می‌ساخت.

هوشیدری، دانشنامه‌ی مَزْدَیَسَنّا، ص ۳۱۴.



۱۸۵. این نکته که، هیچ چیزی نه هست > نه
 بوده < و نه خواهد بود و نه می‌سزد که در توان
 بُن بُنانِ همه‌ی نیکی‌ها، > یعنی < * اورمزد
 جهان‌آفرین نباشد؛ و، درباره‌ی کرانمندی و
 بی‌کرانگی توان‌آش (= اورمزد جهان‌آفرین)
 برگرفته از گفته‌ی یکی از کهن‌آموزگاران دین،
 برابر آموزه‌ی دین بهی.

> بُن < * بی‌نیاز از بُن، ^(۱) > یعنی < * بنیاد همه‌ی نکویی‌ها، اورمزد جهان‌آفرین همه‌آگاه
 همه‌توان همه‌خدای است.

> هیچ چیزی، نه در گذشته، نه اکنون و نه در آینده < * نه هست و نه خواهد بود و نه بوده است،
 که در توان آن نیکوکام (؟) [یا: نکویی‌بُن] کرفه‌کار نباشد.

این نیز آشکار است که، «توان» > ایزد < * دربرگیرنده‌ی (= parwand / شامل) همه‌ی
 توانستنی‌ها (= andar-šāyēd / ممکنات) است. ^(۲)

آنی که بُن همه‌ی نکویی‌ها > و بُن همه‌ی توانمندی‌ها است، یعنی < * ایزد، بر همه‌ی شدنی‌ها
 تواناست. ^(۳)

توان‌آش (= کرانه‌ی توان اورمزد)، بر هر آنی که پَرسته (= محصور) در شدنی‌ها است،
 کرانمندی می‌شود؛ و، بر هر آنی که بی‌پایان است، ناکرانمند (= نامحدود) است.

چونان کرانمندی > توان < آش بر هستیش مادی > کرانمند؛ < و،
 بی‌کرانگی > توان < آش بر زمان > ناپیدا کرانه <. ^(۴)

سنجیدارِ دو-گزاره‌ای (=قیاسِ اقترانی) به کاررفته در این روایت:

پیش‌گزاره (=مقدم قیاس):

زیژماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
قدرت (=اعمال و اجرا)	محصور در امورِ ممکن	است

پس‌گزاره (=تالی قیاس):

زیژماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
ایزد	بُن بُنانِ همه‌ی چیزها	است [=ربطِ اسنادی هست‌نما (مثبت)]

پی‌آیند (=نتیجه‌ی قیاس):

زیژماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
قدرتِ ایزد	محصور (=پروسته) در همه‌ی شدنی‌ها (=چیزهای ممکن)	است (ربطِ اسنادی هست‌نمایانه، به پیروی از پیش‌گزاره و پس‌گزاره).

در سنجیدارهایِ دو-گزاره‌ای (=قیاساتِ اقترانی)، موضوع و محمول و ربطِ نتیجه، حاصلِ جمعِ موضوع و محمول و ربطِ اسنادی در پیش‌گزاره و پس‌گزاره است؛ که شیوه‌ی چم‌پروری (=استنتاج / پرورشِ دلیل) در قیاسِ اقترانی است.

اکنون، نگاه کنید به شیوه‌ی چم‌پروریِ پایانیِ نویسنده‌ی روایت:

yazd, šāyēn (parwand) har (=wispān hu-bun) tuwān.

یادداشت‌ها

۲- «ممکنات، توانستنی‌ها و شدنی‌ها و شاید‌مندها» در مقابله‌ی معنایی است با «محالات، ناتوانستنی‌ها، ناشدنی‌ها و نشاید‌مندها».

۳-معنایِ برون‌نمایانه (=ظاهری) این بند این است که قدرتِ خداوند، تنها بر شدنی‌ها احاطه دارد نه بر ناشدنی‌ها. دامنه‌ی این بحث، از نگاهِ زمانیک (=تاریخی)، بسیار دراز است. یزدان‌شناسان (=متکلمین) هنوز در این باره به همگرایی و هم‌نظری نرسیده‌اند و نخواهند رسید که آیا قدرت و زورانش خداوند تنها ممکنات و شدنی‌ها و توانستنی‌ها را دربرمی‌گیرد؟ یا نه؟

دامنه‌ی توانش‌های خداوندی، کرانمند به شدنی‌ها، آنهم به اندازه‌ی دایره‌ی کوچکی عقل بشری نیست؛ ناشدنی‌ها در گِردِ دِیسِ [= گِردِ دِیس / دایره‌ی] کوچکی خِرَد آدمی، ناتوانستنی و دست‌نیافتنی می‌نمایند؛ و برای بُنِ راستی و بُنِ همه‌ی زورآوری‌ها، یعنی خداوندِ قَدَرِ قدرت، هیچ چیزی ناتوانستنی نیست.

ایستمان (=موقف) نویسنده‌ی این روایت روشن است: توانِ خداوند تنها شدنی‌ها، توانستنی‌ها و ممکنات را در برمی‌گیرد نه ممتنعات را؛ برای نمونه دایره‌ی مربع، تنها فرضی هوش‌ساخته و بافته‌ی اندیشه و در زمره‌ی شدنی‌ها نمی‌باشد؛ و نه برای خداوند خلقِ آن ممکن است؛ نه در جهانِ پدیداری و برونی هستی‌پذیری آن شدنی است.

۴- از برخی روایت‌های زمان‌شناسانه‌ی دین‌کرد برمی‌آید که:

جهانِ مادیِ کرانمند، از نظرِ زمان و مکان (=جای-گاه)، جایگاهِ تجلی، حلول و تعینِ پذیریِ آن بی‌کرانه است؛ یعنی، زمانِ کرانمند، تعینِ مادیِ زمانِ بی‌کرانه است.

از بیان نویسنده‌ی این روایت برمی‌آید که زمانِ نامحدود / ناگرا‌نمند در زمره‌ی محالات و ناتوانستنی‌ها نیست.



۱۸۶. درباره‌ی کنشِ <هم‌آوا> * باگزینشِ
 جهان‌آفرین و، کنشِ <هم‌آوا> * با پسندِ
 مردم؛ و، کنشِ <هم‌آوا> * باگزینشِ مردم و
 پسندِ جهان‌آفرین، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

هر کس که از سرِ آگاهی به دینِ بهی و باورمندیِ نهاده شده بر آن <دین> * کرداری انجام دهد، <آن کردار، هم‌آوا با> * گزینشِ جهان‌آفرین و پسندِ مردم است.
 هر کس که <نه از سرِ آگاهیِ دینی، بلکه به پیروی> * از خِرَدِ خود و، پیروی از دستورِ راستیِ دوستی <ـ خودِ کاري> * (۱) انجام دهد، <آن کردار، هم‌آوا با> * گزینشِ مردم و پسندِ جهان‌آفرین خواهد بود.
 جای آن است گفته آید:

به یوبه‌ی پیشینِ بنیادیِ <خِرَد> * جهان‌آفرین بر هرگونه خِرَد‌ورزی، و به سببِ آنکه هر کس‌ی نیز از راهِ راستِ خویش و گزینشِ کردارِ بخردانه، <در پایان، به گزینشِ جهان‌آفرین می‌رسد، خِرَد‌پذیرترین آن است که، در همان آغازِ کارها،> * گزینشِ جهان‌آفرین را برتر <نهیم> * (۲)

یادداشت‌ها

۱- «پیروی از دستورِ راستیِ دوستیِ خود» را برابرِ با سخنواره‌ی پهلویِ «راست دُوشگیگ دَسْتَوَرِیها / rāst dōšagīg dastwarīhā» آورده‌ایم.

نظرگاهِ نویسنده این است که: اگر کسی عشقِ سرشتین و خداییِ خود به «حقیقت / راستی» را دستور و چراغِ راهِ خود نهد، باز به کردارِ هم‌آوا به پسندِ خدا خواهد رسید.
 ۲- معنایِ سرتاسریِ روایت روشن است:

چه پسندِ اورمزد را برتر نهیم، چه عشقِ به حقیقت‌جویی را، در پایانِ راه به پسندِ اورمزد خواهیم رسید. اما چه به‌تر که از همان آغازِ راه، پسندِ اورمزد را فراداهِ خود نهیم.



۱۸۷. درباره‌ی پرهیزِ آتش و آب از

تاریکی (؟) [یا: آلودگی] به شیوه‌ی

بهدینی، و، درباره‌ی رستگاری‌ای

که <از ماندنِ> * در چارچوبِ خویش

<بُن‌ماده‌ها را فراچنگ می‌آید> *؛ (۱)

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همه‌ی چیزهای مادی، آهنگی (=قصیدی) سرشتین برای بازگشت به سرچشمه‌ی <آغازین و جهانی> * خود دارند. (۲)

سرچشمه‌ی <جهانی> * آتش، (۳) آتشی فضایی (=wāyīg) (۴) است.

سرچشمه‌ی <جهانی> * آب، دریایی زمینی است. (۵)

فرازوِی آتش سویی فضا و، فرودگراییِ آب سویی زمین، <فراز و فرودی> * سرشتین است؛ که بر این <فراز و فرود> * نشانه‌های آشکاری هست. (۶)

دریا، با دربرداشتنِ <ماده‌ی نموری> *، و، فضا، با دربرداشتنِ <ماده‌ی> * گرمی [و نموری] (؟)، بُن‌وگوهر (=aziših / اصل) زایش و سامانیش پیکرانِ مردمی و دیگرِ پیکرانِ گیتیایی است؛ (۷) <و این نکته در آموزه‌های دین> * پیدا است. (۸)

از پسِ هر نانگهداری (=عدمِ محافظت) آتش و آب و آلوده شدنِ به آلودگی، آن آلودگی <آب> * از راهِ دریا، به سببِ دربرداشتنِ نموریِ سرتاسری، به فضا <می‌رسد> * و از فضا، به سببِ دربرداشتنِ گرمی، به همه‌ی پیکرانِ گیتیایی همپیوسته می‌گردد: <آنهم همپیوستگی‌ای> * دشمنانه.

آن <آب و آتشی> * که گرم و نمور و نیالوده و پاک باشد، از رهگذارِ درپیوستنِ به پیکرانِ <گیتیایی> * تنِ مردمان را با آن <پاکی‌ها و نموری‌ها، از بیماری‌ها> * بهبودمی‌بخشد و به درستی می‌رساند؛ ولی از رهگذارِ آلودگی و ریمنی، تنِ مردم نیز از آن <آلودگی‌ها و ریمنی‌ها> * بیمار می‌شود و مرگی فراگیر (۹) خواهد آمد؛ <پی‌آمد این بیماری‌های فراگیر> * فراوانی درد و بیم خواهد بود.

از این رو، پاییدنِ آتش‌ها و آب‌ها، برابرِ اندرزه‌ای دینِ بهی، چَم‌پذیر <ترین کارهاست> *
(=منطقی / čimīg).

<آن دسته> * از کیشداران که <بدآموزیِ زیر، یعنی: > *
«بی‌ارجیِ آتش و آب» از راهِ آلوده کردنِ آن‌ها با ریمنی (=نجاست) و
گندناکی^(۱۰)، <آیینی از> * کیش <ایشان است، برای> * مردم، بیمارشدن و گسترشِ
مرگ‌ومیر را <می‌خواهند؛> * دشمنیِ این <بدآموزی‌ها> * با هر آن دستورِ آیینیِ مردم
آشکاراست.

یادداشت‌ها

۱- «چارچوبِ خویش» را برابرِ «خوش و یمنَد / xwēš wimand» از بسترِ سخنِ پهلوی
آورده‌ایم. نگریده‌ی نویسنده از کاربردِ این سخنواره، ماندنِ در چارچوبِ دینِ مزدایی و کهن‌آیینِ
ایرانی است؛ در ستیزش با کیش‌هایِ مبلغِ آلودگیِ آتش و آب.

۲- بندِ نخستِ این روایت را بدین گونه نیز می‌توان ترجمه کرد:
«آهنگِ همه‌ی چیزهایِ مادی در بازگشتِ به سرچشمه‌ی <آغازین و جهانی> * خویش،
سرشتین است».

برای یک بررسیِ همسنجانه، نگاه کنید به همین کتابِ سوم دینِ کرد، دفترِ یکم، کرده‌ی ۱۱۲ ام،
که نویسنده‌ی روایت، بحثیِ ارسطویی را در بابِ حرکاتِ سرشتِ آهنگانه (=طبیعی) و
سرشتِ ستیزانه (=قُسری) پی می‌گیرد.

۳- «سرچشمه‌ی جهانیِ آتش» را برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «آتخش-بُن-خان / ātaxš bun-xān»
آورده‌ایم.

ارسطو، برای هر یک از بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه (=عناصرِ اربعه) مرکزیِ جهانی را
انگاریده بوده‌است تا بتواند فرازروی‌ها و فرودگرایی‌هایِ آن بُن‌ماده‌هایِ نامبرده را در چارچوبِ
دستگاهِ فرزانشی - اندیشگانیِ خویش درست‌نمایی کند؛ چنین می‌نماید که نویسنده‌ی این روایت
(=۱۸۷) نیز، برای درست‌نمایاندنِ اصلِ پرهیزِ چهارماده‌ی نخستین، این بحثِ ارسطویی را
به‌وام‌گرفته باشد.

گفتنی است وام‌گیری‌هایِ نویسندگان و تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد از فرزندگانِ یونانی و
پیشا-سقراطی و پسا-سقراطی، بویژه ارسطو، پُرورسته و محدود به تنها چند بحثِ

انگشت شمار نیست.

دریافت ما (=گزارشگر کنونی) این است که تدوین کنندگان دین کرد، در پی بنیادی خردپسند و ارسطویی برای همه ی بُن باورهای مزدایی بوده اند. و سر آن داشته اند چیزی را پی افکنند که با نمونه های مسیحی (=فلسفه ی مسیحی) و اسلامی (=فلسفه ی اسلامی) آن آشنایی داریم. یعنی، با بهره گیری از فرزانش ارسطویی، در پی استوارکرد باورهای مزدایی برآیند. اگر زمانه، به چنین دستگاهی از اندیشه، پروانه ی زیستن و بالیدن می داد، دور نمی نمود امروزه نیز با دستگاهی اندیشگانی، زیر نام «فلسفه ی مزدایی» روبه رو می بودیم. ما، کتاب سوم دین کرد را با چنین دید و داوری ای بررسی می کنیم. از این گذشته، بیشینه ی سرنشانه ها، سرسخنان و داوری های فرزانش اشرافی ایرانیان باستان لابه لای روایت های دین کرد، برای ما به یادگار گذاشته شده است. از این روی، دین کرد، به ویژه کتاب سوم آن، تنها و تنها «دانشنامه ی دین مزدایی» نیست.

۴- «آتش فضایی» را برابر «وایک آتخش / wāyīg ātaxš» از بستر سخن پهلوی آورده ایم. بی هیچ گمانی، عبارت پهلوی درنظر ترجمه ای از آتش آثیری ارسطویی است. فرزانه های عربی / فارسی «آثیر» عربیده ی (=مُعَرَّب) αἰθερ یونانی است. در فرهنگ های فارسی، آثیر، گره ی آتش بالای گره ی هواست؛ و نیز روح عالم است. ارسطو، در رساله ی خود، درباره ی آسمان، این نظر که «آتش» و «آیر / آتیر / آثیر» دو نام برای یک چیز است را به آناکساگوراس نسبت می دهد. برابر گمان و بازساخت ما، αἰθερ / آتیر یونانی با آتیر اوستایی، آذر پهلوی و آذر فارسی هم ریشگی و هم معنایی کهن زمان دارد.

از آنجا که نویسندگان دین کرد، برای همه ی بُن ماده های چهارگانه ی جهان و نیز بُن روشنایی و تاریکی سرنمونی مینوی را تبلیغ می کنند، حتی اگر «آتش فضایی» را از ارسطو به وام نگرفته باشند، باز برابر بُن باورهای خود، می باید به سرنمونی آسمانی / مینوی / فضایی برای آتش نیز پی برند و بلکه هست و بود آن را استنتاج کنند. همچنانی که پیش از اشرافیون مسلمان، به هست و بود بُن بُنان روشنایی و بُن بُنان تاریکی نیز پی برده بوده اند.

در دستگاه فرهنگ شناسانه ی / اشرافی شیخ اشراق، میان عناصر چهارگانه، آتش، از جانب عالم عقول محض خلافت صغری دارد. و برادر نور اسپهبد انسانی است.

۵- کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی ۱۱۲ اُم، مرکز و میانجای جهانی آب را دریای «وُرگَش» می‌داند.

۶- هر کسی کُو دُور مائُد از اصلِ خویش باز جوید روزگارِ وصلِ خویش.

۷- این بند، در بسترِ سخنِ پهلوی، درهم‌ریخته می‌نماید؛ در سنجشِ با عبارتِ پس از این، بیراه نیست اگر صورتِ درست‌تر این عبارت چنین بوده‌است:

ud zrēh pad <xwēdīh>*(?) dāšnīh ō way, ud, way, pad garmīh
dāšnīh ī ō tanōmandān mardōm ud abārīg ī gētīg tanōmandān:
zāyišn⁴ <ud> winnārišn azišīh;

«دریا، با دربرداشتنِ <ماده‌ی نموری>* و فضا، با دربرداشتنِ <ماده‌ی>* گرمی، بُن‌وگوهرِ (=azišīh / اصل) زایش و سامانشِ پیکرانِ مردمی و دیگرِ پیکرانِ گیتیایی است.

۸- در دستگاهِ اندیشگانی-فرزانشیِ ارسطو، آتش، مثبت است؛ به گواهِ آنکه از راستی و هستیِ بسانِ مطلق بهره‌مند است؛ زیرا از گرمیِ بر ساخته شده‌است. یعنی کیفیت و چونیِ مثبتی که ریخت‌آفرین (=صورت‌بخش) ماده‌ی نخستین (=protè-hulè) است.

خاک، باژگونه‌ی آتش است. هستی و هستانِ آن منفی است؛ زیرا از سردیِ درست شده است. یعنی: چونی و کیفیتِ منفی که آن نیز ریخت‌آفرین (=صورت‌بخش) ماده‌ی نخستین است.

سیمایِ پهلوی و نیز اوستاییِ واژه‌ی فارسیِ آتش، «آتخش / ātaxš» است. به گمانِ ما بر ساخته از پیشوندِ هندو-اروپاییِ تداوم‌دهنده‌ی صفتِ «آ / ā»، و، تَخْش، هم‌ریشه با «تُخْش» در فارسیِ باستان، و، «تِخْنه / τεχνικός / τεχνε» در یونانی؛ که رویِ هم می‌تواند معنایِ ثبات و تداوم در کوشایی و کار و جوشندگی و تفتیدگی و فعالیت را برساند.

نامواژه‌ی «زَمیگ» در زبانِ پهلوی، در فارسیِ امروز با آوایِ «زَمین» فراگفته می‌شود؛ بر ساخته از ماده‌ی هندو-ایرانیِ «زَم» به معنیِ سرما، موجود در واژه‌هایِ «زم‌یران»، «زم‌هریر»، «زمستان»، «زم‌باوند / زماوند» و «زَمران / شمران» و مانندِ این‌ها، و، پسوندِ صفت‌سازِ هندو-اروپاییِ «ئیک / ئیگ»، که رویِ هم، معنیِ سرد شده و میانجا و مرکزِ سردی است.

نظرگاهِ ارسطو درباره‌ی زمینِ سرد-خشک و درباره‌ی آتشِ گرم-نمور آیا برگرفته از فرهنگیِ پیشا-زمانی و کهن‌آریایی است؟

باید توجه کنیم که: ریشه‌شناسیِ دو واژه‌ی زمین و آتش نشان می‌دهد چنین دید و نگاهیِ کهن‌زمانیک در ساخت و پرداختِ واژگانیِ این دو پدیده (=آتش و زمین) مؤثر بوده‌است.

۱۰- ترجمه‌ای نزدیک‌تر به بُن‌نوشتِ پهلوی برای این عبارت چنین است:
 <آن دسته > * از کیشداران که <بدآموزی زیر، یعنی> *

♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠

۱۸۸. درباره‌ی یادکردِ <کتابِ> * دین، گونه‌هایِ راه‌بریِ مردمِ به‌دینِ را، در زمان‌ها <یِ فرایاز و فرویاز> *، برابرِ آموزه‌یِ دینِ بهی.

هرگاه مردمِ <باورمند> * به‌دینِ را سرافرازیِ زمانه (=abrāz āwām) از آن‌شان باد، پذیرندگانِ <بددینیِ را، زمانه،> *^(۱) زمانه‌یِ سرافکنندگیِ باد (=nišēb āwām). در <دورانِ راه‌بری> * فرایاز (=frāz)، زمانه، با هنرها <یِ اخلاقی> * بخردانه و، کوشایی‌هایِ ارون‌دانه (=شریف) و، خویش‌پاسی‌هایِ آشکاره و، تکاوری‌ها و درفش‌هایِ برافراشته رهبری می‌شود و، زمانه‌شان (=زمانه‌یِ به‌دینان) زمانه‌یِ سربلندی (=abrāz) است. <در چنین روزگاری> * پذیرندگانِ <بددینی> * زمانه‌شان فرویاز (=نشیب‌گرفته) است؛ آنان، در <سامان> * فروکش‌کرده در نبرد^(۲) (؟)، و، خویش‌پوشی^(۳) و، خوارمنشی و خرسندی^(۴) و شکیبایی با درفش‌هایِ سرنگون رهبری می‌شوند؛ <این است> * یادکردِ <کتاب> * دین.

این گونه <فراز‌روی و فرودگرایی> * در حال و روزِ (=catr / سرشت‌وساخت) مرغان و هم خزندگانِ اهریمنی دیده می‌شود؛ همینکه شب دررسد و آفتاب <فرودگیرد> * تاریکیان سربرمی‌آورند و روشنیان سرمی‌گذارند؛ مرغانِ روشنایی، دسته‌دسته^(۵) (؟) از آواز می‌افتند و خزندگانِ اهریمنی تاریکی‌پناه آزادانه می‌چرند.

نزدیکی‌هایِ روز، روشنیان سربرمی‌آورند (=abrāz) و تاریکیان سر می‌گذارند؛ خزندگانِ اهریمنی تاریکی‌پناه، دسته‌دسته، خشک^(۶) (؟) و خاموش <در گلو> *^(۶) به خود فرومی‌روند و مرغانِ <پیام‌آور> * روشنایی به بانگِ بلند می‌خوانند. <این> * پیدا <یِ همگان> * است.

یادداشت‌ها

۱۹۰. درباره‌ی ذات و نام به‌دینی و بددینی، و، هر آن چه با این دو اندر (=متضمن) است، برابر آموزه‌ی دین بهی است.

به‌دینی، مادرِ خِرَدِ خدادادی است [یا: زیږماده‌ی خِرَدِ خدادادی است] و سرتاسر آراسته به
فرزانگی؛ از بنیاد، آکنده (=hambār) از همه‌گونه آگاهی است؛ دارنده‌ی شگفتی‌های نیکِ مینوی
است؛ برترین دادها در کارِ دادگری است؛ جاودانه و سرتاپا نیکی و سراسر دهندگی و پایندانی است؛
زیرا <هر گونه> * ستایش <آیینمند> * با او همسازگاری دارد؛ بُنِ نژادگی است؛ زیږماده‌ی
میان‌روی است؛ ذاتِ دادگستری است؛ مانند‌گاهِ پارسایی است؛ با شهریاریِ یکواژی (=وحدتِ
کلمه) دارد؛ باورمندانِ استوارِ دین، با دینِ بهی است که خیم <وخویِ خود> * را ویراسته می‌کنند؛
افزاینده‌ی خِرَد است و شکوفاننده‌ی فره <یِ یزدانی> *؛ به سببِ همراهیِ هر آن همواژی
(=وحدتِ کلمه) با شهریاری، اُستوارش <زندگی> * تودگان و، نیکیِ زمانه و، شادخواریِ جهانیان
و، سرکوبِ اهریمن و، رستگاریِ تنابندگان را با خود دارد (=andar)؛ دین‌سالاری (=آسرونی) و
آرتشتاری و کشاورزی و ابزارپردازی و مه‌تری (?) [یا: مزدپرستی] و پرهیزگاری (=dahmīh /
تقوی) و دیگر هنرها <یِ نهادی> * و کرفه و نکویی‌ها را با خود دارد (andar).

بددینی، مادرِ کامه‌پرستی و، همستیزنده‌ی فرزاندگی و، آکنده از دروغ‌های اغواکننده و، دارنده‌ی
شگفت‌ترین بدی‌های مینوی و، دیو را به جایِ پرتوِ ایزدی نمایاندن [یا: با دیوپرستی پرتوهای
یزدانی را کاهاندن] و، دروج را زیرِ نامِ ایزد یَزَش کننده و، بی‌داد را زیرِ نامِ دادگستری رواج‌دهنده و،
بُښ‌ماده‌ی کاستی‌کاری‌ها و فزون‌خواهی‌ها و، تیره‌سرای^(۱) دروغ‌زنی و، هم‌صدا با <جداییِ دین
از> * سیاست و، باورمندیِ جانانه به هر آن تباه‌کننده‌ی خیم <وخوی> * و، نگوئسارکننده‌ی
خِرَد و، کاهنده‌ی فره <یِ یزدانی> * است؛ به سببِ هم‌آوایی با هر آن <جداییِ دین از> *
سیاست، فریباندنِ (?) / frēftagīh / تلون) توده‌هایِ مردمی و، بدیِ زمانه و، دشواریِ جهانیان و،
زورِ آوری [یا: اغواگری] اهریمنی را، که فرولغزاننده‌ی آفریدگانِ نیکوی است، با خود دارد؛
آشموغی و <جداییِ دین از> * سیاست و درنده‌خویی (=gurgīh / ددمنشی / گرگ‌منشی) و

فریب‌کاری و روسپی‌پسندی (= ^xjēhīgīh) و دیوپرستی و کاهندگی و دیگر آهوان <ـ اخلاقی> *
و بزه‌کاری‌ها و بدی‌ها را در اندرونِ خود دارد (= andar).
بددینی، مادرِ خوددوستی، برادرِ دروغینِ فرزاندگی، همستیزنده‌ی آگاهی <هایِ راستین> *،
پتیاره‌ی هرآنِ گِروِشِ مینوی، به هرزه درآینده‌ی «خدا نیست» می‌باشد؛ ناامیدی و
بدخیم <وخویی(?)> * و نانوادگی و جادوگری را در اندرونِ خود دارد.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «تیره‌سرا / تیره‌سرا» <یوی> * را به پیروی از دکتر کزازی برای نامواژه‌ی پهلوی
«گیلیستگ / gilistag» آورده‌ایم.

برابرهای پیش‌نهادی دیگرِ واژه‌ی درنظر، «تاریک‌خانه‌ی دیوی»، «تاریک‌سرا» و «دیوسرا» آند.



۱۹۱. درباره‌ی آفرینش و دَهِشِ نیکوی

اورمزد جهانِ آفرین آفریدگان را،

برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

آفرینش، نخستین فصل (= تخصیص) ^(۱) آفریدگان در سامانِ مینوی (= pad-mēnōgīh) است؛ یعنی <آفرینشی که> * ماده و تخمه‌ای مینوی دارد؛ و بالقوه، نمایانگر <نخستین زینه از آفریده شدن> * گیتی است.

چونان پشم، که بالقوه (= pad-nērōg) رشته و بافته (؟) است و، زر، که بالقوه تاج است و، سیم که بالقوه جام است و، آهن که بالقوه بیل است و، چوب که بالقوه در است و، بُن که بالقوه بر است [یا: علت، که بالقوه معلول است] و، بُنِ ماده که بالقوه کالبد است و، دیگرِ ماده‌ها که <هر کدام> * فرآورده‌ی <ویژه‌ی> * خود را بالقوه <در اندرونِ خود> * دارند.

آفرینش، تفصیلِ آفریدگان است که از سامانِ مینوی به سامانِ گیتیایی ترادیسیده می‌شود؛ ^(۲) و فرآورده‌ای ست از بُنِ ماده <ی آغازین> آتش که بالقوه دارای آن <فرآورده> * بود.

چونان رشته از درونِ پشم، تاج از زر، جام از سیم، بیل از آهن، در از چوب، بر از بُن، کالبد از ماده، و، دیگرِ فرآورده‌ها <که هر کدام جداجدا> * از هر آن ماده‌ی <جنسیِ ویژه‌ی> * خود <سربرمی‌آورند> *.

بُنِ ماده‌ی همه‌ی فرآورده‌ها، در حالتِ بالقوه، بذری همه‌ی بذرها ^(۳) نامیده می‌شود؛ که هستنده‌ی تهی از دیسه است؛ ^(۴) بنیادِ دیگرِ فرآورده‌ها <ی سپسین> * است؛ نامش در <کتاب> * دین، «هستش» است.

<این زینه، زینه‌ی> * میانین، <میانِ زینه‌ی دیسه‌بندی> * بُنِ ماده‌ها ست که بالقوه، فرآورده‌ها را <در خود نهفته دارد> * چونان <بُنِ ماده / عنصر> * آتش و آب؛ که بالقوه، دیسه‌ی زندگی (= صورتِ آغازینِ ماده‌ی زندگی) را <در خود نهفته دارد>.

این زینه از آفرینش < «دیسه‌ی بذرها» نامیده می‌شود؛ بُنِ وگوهرِ آغازین (= موادِ اولیه / fradom aziših) است؛ بنیادِ هستندگیِ مادی است؛ نامش در <کتاب> * دین «هستش

پویا / پوینده» ست.

واپسین <زینه، دیسه‌بندی / صورت‌بندی> * ماده است؛ <در این زینه است که> *
 فرآورده‌ها پالوده می‌شوند؛ چونان <دیسه‌بندی / صورت‌بندی پایانی> * مردم‌زادگان؛ که از نظر
 ماده همگی <زیر یک نوع اند و> * «هم‌پیکر» اند؛ به مانند پدر، که ماده‌ی <هم‌دیسه‌ی> *
 هم‌پیکری چون خود، یعنی پسر، است.

<این زینه از آفرینش، دیسه‌بندی> * «دیسگانِ نیکو» نامیده می‌شود؛ نامش در <کتاب> *
 دین «هستشِ پایا / پاینده» است.

در زیرمجموعه‌ی <این دیسه‌ی پایانی آفرینش است> * که تنانِ فصل‌فصل (۴) [یا: تنانِ
 تکمند / افرادِ مُتَعَيِّن] هستی می‌پذیرند؛ <یعنی شمارگانی (=افرادی) از مردمان؛ که> در
 هستشِ * ایشان کردوکارهای بد و خوب <پا به هستی می‌گذارد و معنا می‌یابد> * (۵)

یادداشت‌ها

۱- در دستگاهِ اندیشگانی-فرزانشیِ ارسطو، همه‌ی هست‌و‌بودها و هستنده‌ها و واقعیاتِ فراگیر و
 کلی، زیرِ پنج دسته مفهومِ کلی نهاده می‌شوند، به قرار زیر:

۱. جنس، ۲. نوع، ۳. فصل، ۴. عَرَضِ عام، و، ۵. عَرَضِ خاص.

البته، کلی‌ترین و فراگیرترین هست‌و‌بودها، هست‌و‌بودِ کاته‌گوری‌هاست؛ ولی کلانواره‌های
 پنج‌گانه، یا همان کلیاتِ خمس، زیرِ یک کاته‌گوری، آنهم پلکانی و باتصاعد آرایش می‌پذیرد.
 از این روی، پس از کاته‌گوری‌ها، نخستین «کلانواره‌ها / کلیات» همان کلانواره‌های پنج‌گانه‌ی
 شناخته‌شده‌ی ارسطویی اند.

گمانِ ما این است که نویسنده‌ی این روایت، با کاربردِ واژه‌ی پهلوی «ئواز / ēwāz»، همان معنای
 ارسطویی «فصل» را فراندیشه دارد.

نظرِ نویسنده، آنگونه که ما درمی‌یابیم این است که اگر جهانِ میثوی را «آبر-گن / جنس‌الاجناس»
 درنظر بگیریم، برای رسیدنِ به «جنس / نوع» گیتیایی می‌باید آن سامانِ میثوی آغازین،
 فصل‌فصل شود.

ما نیز، «فصل» را برابرِ «ئواز / ēwāz» در پیوندِ با همین معنا آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، در این
 روایت، این واژه، معنایِ فصلِ منطقی، که فاصلِ جنس از جنس‌الاجناس، فاصلِ نوع از جنس، و،

فاصلی فرد از نوع است، دارد.

نویسنده‌ی روایت، با کاربرد این واژه، سر آن دارد نخستین فصل آفرینش مینوی (=تمیز نخستین جنس از جنس الاجناس) را نشان دهد.

۲- «وَرْدَنِیدن / wardenīdan / ترادیسیدن»: تغییر شکل، ترانسفورماسیون.

اگر جهان مینوی را جهان جنس الاجناسی در نظر آوریم، بُرشی تفصیلی در آن به پیدایش ماده‌ی نخستین جهان مادی می‌انجامد. پس، جهان مادی، نخستین فصل بندی و تفصیل جنس الاجناسی عالم است.

۳- برای پی‌گیری این معنای آناکساگوراسی (=بذر همه‌ی بذرها) نگاه کنید به همین دفتر، کرده‌ی ۱۹۴م.

می‌دانیم پرسمان زیرین بنیاد آناکساگوراس، «اختلاف و جداسانی بنیادین چیزها» است. آناکساگوراس، به همراه پارمنیدس، شَوْنَد و پاڊَشَوْنَد (=کُون و فساد) را در چیزها نمی‌پذیرد. اگر از آناکساگوراس پرسیده شود که: «خاستگاه دگر شدن و تغییر چیزها و خاستگاه هستی‌پذیری چیزها را در کجا باید جست‌وجو کرد؟» پاسخ می‌دهد: هیچ چیزی نه از نیستی هستی می‌پذیرد، و نه نابود می‌شود؛ بلکه هر چیزی از رهگذار برآمیزش چیزهایی بنیادین که هستی دارند، هستی می‌پذیرد. و از پس جدانستی، واکاوی، فروکاوی و تجزیه‌ی همان چیزهای بنیادین، دیگر باره به همان چیزهای بنیادین ترادیسده می‌شود و نیست مطلق نمی‌گردد.

آناکساگوراس، شَوْنَد (=کُون) را آمیزش می‌نامد؛ پاڊَشَوْنَد (=فساد) را جدایی.

آناکساگوراس، می‌کوشد بود و باش پوست و گوشت و خون و رگ و پی را در اندام‌های زنده از یک سو، و، بود و باش چونی‌های (=کیفیات) گوناگون، از قبیل تیرگی، نرمی، سختی، گشسانی، پذیرندگی و دیگرها را از سوی دیگر در هستان یک کالبد زنده درست‌نمایی و توجیه کند.

آناکساگوراس، با این پرسش نیز رودر رو بوده است که: چگونه می‌توان هست و بود چونی‌ها و ماده‌های گوناگون و گاه ستیزنده و متضاد را در یک اندامه درست‌نمایی کرد؟

دید و باور آناکساگوراس این است که تنها راه درست‌نمایی، پذیرفتن هست و بود همه‌ی ترکیب‌ها و برآمیزه‌ها، البته در قالبی بسیار کوچک و ریز و نادیدنی در هستان یک اندامه است؛ و برای نامیدن آن، از دانشواژه‌ی یونانی «ئسپر ماتا» بهره می‌برد.

در دستگاه اندیشگانی آناکساگوراس، بُن ماده‌های چهارگانه (=عناصر اربعه)، مانند خاک و آب و

♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠ ♠

۱۹۲. در باره‌ی چهار گونه ابزارِ اورمزد

جهان‌آفرینِ فرزانه‌ی سرنوشت‌ساز، که از

رهگذارِ زمانِ کرانمند، برایِ چهار دسته

کنشگر فراهم‌چید (abāz-kard /

تدارک‌دید)، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.^(۱)

از چهار ابزاری که اورمزد جهان‌آفرینِ فرزانه‌ی سرنوشت‌ساز، در زمانِ کرانمند، برایِ چهار گونه کنشگر بخش‌کرده است (= baxt / تخصیص داده‌است)، دو تا <یِ آن،> * نیروهایِ نیکی‌آند، که از راه رواج و افزایشِ بنیادشده بر آن <رواج،> * کردوکارهایِ نیکویانه را بالقوه با خود دارند؛ و دو <تایِ دیگر،> * نیروهایِ بدی‌آند، که در گذرانِ <زمانِ کرانمند،> * دست‌اندرکارِ ناکارآمدیِ <نیروگانِ نیکی‌آند و،> * کردوکارهایِ بد را بالقوه در اندرونِ خود دارند.

به گونه‌ای که، در هر شش هزاره از زمانه، زای و رَوشِ همه‌ی کارها، <برآمیزه‌ای> * از گِردهم‌آیی (= hangirdīg / حاصله‌الجمع) <این دو دسته نیروگانِ نیکی و بدی،> * است.^(۲) <شش هزاره‌ی> * زمانِ کرانمند از رهگذارِ این <چهار کنشگر> * است که جابه‌جامی‌شود و می‌گردد؛ <و با جابه‌جاییِ هزاره‌هاست که> * شیوه‌هایِ <چهارگانه‌ی برشمرده‌ی> * زمانه، از آغازِ کنشِ <آفرینش> * گیتی تا فرجامِ <بازسازانه‌ی> * آن، به‌پیدایی می‌رسد (= paydāgīg).

۱

<شیوه‌ی پیداییِ ابزارِ نیکِ دینِ سالاری:> *

یکی <از آن چهار شیوه،> * شیوه‌ی دینِ سالاری است:

شیوه‌ی راهبریِ نیکِ پاک و ویژه‌است؛ تا در جایگاهِ جنگ‌ابزارِ (zāy)^(۳) سَپَندازمینو، آنهم به یوبه‌ی عشقِ <برخاسته از هم‌گنیِ آسرونی> * با خویشتنِ خویش (= ذاتِ اورمزد)،

(۴) (ō xwēš xwadīh dōšišn=) در <زمان> کرانمند، <این رهبری سپندارانه را> * برای او همچون بهره‌ای (= bazišn / حصّه‌ای) از خویش تخصیص داده‌است؛ تا در پیروزی فرجامین‌اش در برابر نابودی و نیست‌شوندگی سرتاسری اهریمن خواهانه، تنابندگانِ خویش را <پایندان باد> *.

این شیوه، «سپندارمینو» نیز نامیده می‌شود؛ خویشتنِ خویشِ اورمزدی است؛ تن‌پوشیِ رخشان (spīg=) برای <زادونهاد> * اورمزد است. (۵)

<شیوه‌ی آسرونی>، * میانِ برترینِ میتویان، از بنیاد، در <ایزد> * و همن و مائسرسپندان <رُخ می‌نماید> *.

میانِ جنبندگان و رایی‌فرمایانِ آسمانی، (۶) در بغانِ روشنان (۷) <رُخ می‌نماید> *؛ میانِ نیروگان و خُش‌مند (= دارندگانِ لمعه‌ی الهی)، در راه‌اندازیِ <کار> * روان <رُخ می‌نماید> *؛ (۸)

میانِ تنِ مردمان <در آنی که نیکو شهریار و کشوربان است رُخ می‌نماید> *؛ میانِ هنرها <ی اخلاقی، خود را> * در خِرد <می‌نمایند> *؛ میانِ دین‌برداران، در نژادگی و خرسندی؛

میانِ خیم <و خوی‌های نیک> * در منشِ پالایش‌یافته و هر آن گفتارِ سپند؛ میانِ کالبد‌های گیتیایی (= پیکره‌های مادی)، در مردِ پارسا؛

میانِ <چهار> * پیشه <ی مردُمیک> * در <پیشه‌ی> * دین‌سالاری (= آسرونی)؛ میانِ سروران، در آنی که برترینِ جهانیان است، <یعنی:> * سخنِ آفریننده و سرورِ دینی؛ میانِ پوشش‌ها، در آنی که از همه روشن‌تر و سپیدتر است؛ میانِ نیکوکاران در آنی که نکویی را می‌بالاند و بدی را از میان می‌برد، <رُخ می‌نماید> *.

۲

<شیوه‌ی پیدایی ابزارِ بدِ جداییِ دین از سیاست:> *

یکی <دیگر از آن چهار شیوه>، * شیوه‌ی <جداییِ دین از> * سیاست است:

شیوه‌ی راهبریِ یکپارچه بدی است؛ تا در جایگاهِ جنگ‌ابزارِ زَدارمینو، و به‌یوبه‌ی عشق <برخاسته از همگنیِ ساستاری> * با خویشتنِ خویش (= ذاتِ زَدارمینو)،

(=dōšišn xwadīh xwēš) و از آنجا که در زمان <_ کرانمند، >* از سویی رأی فرمای سرنوشت‌ساز بهره‌ای (=bazišn)^(۹) نیز به او تخصیص داده شده است، <زمینه‌ی >* نیست‌شوندگی و تباهی فرجامین زداژمینوی دوستدارنده‌ی همان جنگ‌ابزار را <فراهم‌چیند >*(۱۰).

این شیوه، «<شیوه‌ی پیدایی >* ذات زداژمینو» دانسته می‌شود؛ <شیوه‌ای >* که تن‌پوش <گیتیایی >* وی (=زداژمینو) است و شگفت‌ترین ویراستگی‌ای ست (؟) [یا: آسیب‌رسانی‌ای است] <که می‌شاید از زداژمینو دید.

شیوه‌ی جدایی دین از سیاست، <_ میان دیوان مازنی، در <هیبت دیو >* اکومن رُخ می‌نماید؛

در میان بغان، در رُبایندگان <_ آسمانی >*، که همان آباختران اند (=سیاراتِ راهزن و اهریمنی)، <یعنی >* در <سیمای >* آن اختری که اخترشماران (=رصدکنندگان) «کیوان» می‌نامندش <خود را می‌نمایاند >*؛ نامش در <کتاب >* دین، «پتیاره‌ی دور / dūr petyārag» است.

<میان آیین‌های تباهنده (؟) در هر آن دین بد رُخ می‌نماید؛
میان تنِ مردمان، در هر آن سیاست‌بازِ بدکاره رُخ می‌نماید >*؛
میان آهوان <_ اخلاقی >*، در بدآگاهی <_ رُخ می‌نماید >*؛
در میان دین‌پردازان، در <گرایش به بددینی >* ناآریایی و ناخرسندی <از کیش ایرانی رُخ می‌نماید >*؛

میان خیم <و خوی‌های بد، >* در هر آن میث دیوی (؟) و هر آن گفتارِ فریبکارانه؛
میان کالدهای گیتیایی، در مردِ بدکاره‌ی تبه‌خو؛
میان پیشه‌ها، در پاژدینِ آشموغی، که <_ پتیاره >_ی آسرونی / دین‌سالاری است رُخ می‌نماید؛

در پتیاره‌های دشمنِ سروران، در <چهره‌ی >* آنی که بددین و دوزخی است؛
در میان پوشش‌ها، در آن تن‌پوشِ خاکستری؛ و،
در میان کردوکارهای بد، در «نکویی را از میان بردن و بد را بالاندن» <_ رُخ می‌نماید.

۳

شیوه‌ی پیدایی اِزارِ نیکِ آرتشتاری: *

یکی <دیگر از آن چهار شیوه>، * شیوه‌ی آرتشتاری است:

زائِ فرمایی نیکِ آمیخته <با بدی> * است؛ اگر که <آرتشتاری>، * با زائِ فرمایی نیکِ یکجا گرد آورده شود (=hangirdig)، یاوَرِ آسرونی <که بُن> -تخمه‌ی همه‌ی دانایی‌های نیکوست، می‌شود؛ <آرتشتاری>، * یاوَرِ دلاوری، یاوَرِ ویراستاری، سامان‌دهِ دادگستری، فراهم‌آورنده‌ی [یا: یاری‌دهنده‌ی] برترین دادگری‌ها^(۱۱) برای هر کس و، یاوَرِ سودرسانِ همه‌ی آفریده‌ها است.

از سویی زائِ فرمایِ سرنوشت‌ساز، در زمان <_ کرانمند>، * بهره‌ای،^(۱۲) برای فرجامِ سودآورانه‌اش، به او بخشیده شده است (=تخصیص داده شده است)؛ و، به سببِ هم‌بُنی با <ایزد> * «وای»،^(۱۳) در زمینه‌ی هر دو <کارِ نیک و بد>، آرتشتاری * تا فرجام <_ کارِ جهان>، * پذیرنده‌ی <گیتیایی> * زَره <_ وایِ مینوی> * است.

این شیوه (=اِزارِ نیکِ آرتشتاری)، فعلیتِ (=abar-kār / درکارآوردن) ذاتِ <ایزد> * «وای» است؛ <و از آنجا که> * تن‌پوش <_ وای است>، * از بنیاد، در چهره‌ی «وایِ مینوی» میانِ ستودگانِ آسمانی ماندگار است؛ «آسمانِ لایه / فَلَک / رَی» نیز نام دارد؛ خود، همان فضا است؛ «سپهر» نیز نامیده می‌شود؛ <سوار> * بر بادِ تازنده <قوه‌ی> * وَخْش مند (=waxš / لَمعه‌ی الهی) مردمان نیز هست.^(۱۴)

<قوه‌ی فَلَکِ وای>، زمانِ پیکرپذیری در جهانِ مادی، * میانِ هنرها <ی اخلاقی>، * در تکاوری <رُخ می‌نماید>

میانِ تَن مردم در * آنی که نزدِ مردمان چابکی (=marčābukīh / شجاعت) است، <رُخ می‌نماید> *؛

میانِ دین‌برداران، در <پهلوانی و> * دادخواهی <ویژه‌ی سام> * نریمان(؟)؛

و میانِ خیم <وخوی> ها، در گرایشِ به پارسیایی و هر آن کردوکارِ بزرگِ دادگسترانه؛

میانِ کالبد‌های گیتیایی، در آن گیسِ تکاور و آروند؛

میانِ پیشه‌ها، در آرتشتاران <_ پاسبانِ دین> *؛

میانِ سروران، در سپهبدِ آروند؛^(۱۵)

میان پوشش‌ها، در هر آن تن پوش سرخ و می‌گون، که سرتاسرانه (= pad-harwisp) به سیم و زر و عقیق و هر آن یاقوت تابنده گوه‌نشان (=مُزَین) است، <رُخ می‌نماید>*؛
 میان کردوکارها، در گرایش به بزرگ‌دادگری (= meh-dādestānīh) برای همه‌ی آفریده‌ها؛
 و، از میان بردن و بالاندن هر دو کار نیک و بد، <رُخ می‌نماید>*.

۴

<شیوه‌ی پیدایی نیروی خوددوستی اهریمنانه:>*

یکی <دیگر از آن چهار شیوه، شیوه‌ی>* خوددوستی <_ اهریمنانه>* است؛ بدترین شیوه‌ی راهبری آمیخته است؛ از آنجا که با زیرماده‌ی(?) «راهبردهای نادرست» یکجا گردآمده است، <با خود،>* فرو لغزی <در گناه و، جدایی دین از>* سیاست و، بدآگاهی و، ستیزندگی با زای و روش‌ها <ی درست>* و، نشایستگی و بی‌آیینی و فروهشتی شکوهمندی(?)، که برادر دروغین فرازینگی است و، چیرگی بدی(?) و ناآشتی و آشموغی را <به همراه دارد>*.
 از سوی زائی فرماینده‌ی سرنوشت ساز، در زمان کرانمند، برای فرجام سوذخواهانه‌اش، <تنها بهره‌ای>* که بر او تخصیص داده شده است، چیرگی هرگونه کنشگر کامه‌آلودی که درخور اوست، می‌باشد.
 این شیوه، «ذاتِ دروجانه‌ی کامه‌پرستی» است. شگفت‌ترین هرزه‌درآیی‌ای(?) [یا: وخامتی(?)] است <که می‌توان دید>.

شیوه‌ی خوددوستی زدارانه،>* میان دیوان <_ آسمانی>*، در <هیبت>* دیو خشم خونین‌نیزه <رُخ می‌نماید>*؛

میان بغان راهزن، در آباختری که اخترشماران «بهرام» می‌نامندش — و نامش در <کتاب>* دین استوپیاد است — <رُخ می‌نماید>؛

میان کاهندگان و آیین‌های تباهنده، در رُخ می‌نماید؛

میان تنِ مردمان، در کالبد رُخ می‌نماید>*؛

میان آهوان <_ اخلاقی،>* در خوددوستی؛

میان دین‌بُرداران، در سردرگمی (= an-ayābīh / نیافتن) و وارونه‌گزینی (= پادروایی)؛

در میان خیم <وخوی‌ها>*، در هر آن کامه‌ی نادرست (= وارونه) و هر آن دین بنیادشده بر

خوددوستی (۱۶) و، هر آن فرجام آشفته‌کارانه <رُخ می‌نماید>*؛

میان کالبد‌های گیتیایی، در تبه‌کاران به بدی ستیزه‌جوی خوددوست؛
 میان دشمنان پیشه‌ها، در آشموغان <رُخ می‌نماید>*؛ (۱۷)
 میان سروران پتیاره‌گر (=بدبختی‌آور)، در از میان بردن اندیشگی نیک و خِرَد‌گرایی، که آیین انیران
 است، <رُخ می‌نماید>*؛
 میان تن‌پوش‌ها، در هر آن شیوه‌ی خوددوستانه <رُخ می‌نماید>*؛
 میان کردوکارهای بد، در هر آن رُخ می‌نماید>*.

یادداشت‌ها

- ۱- کنشگر را برابر «کُنیشنیگ / kunišnīg / عامل» آورده‌ایم.
 آنچه که از سرنامه‌ی این روایت (= ۱۹۲) و نوشتارِ روشنگرانه‌ی پس از این، درمی‌یابیم این است:
 چهارکنشگر / عامل، به نام‌های ۱. سپندارمینو، ۲. زَدارمینو، ۳. ایزدِ وای و، ۴. ۰۰۰ (؟)، در زمانِ
 کرانمند، در کردوکارِ آفرینش مؤثراند. هر کدام از این چهارکنشگر، در جایگاهِ گوهرهایی بنیادین،
 چهار تن‌پوش دارند، که آرایه‌مندانه اینانند: آسرونی (=دین‌سالاری) ابزار و تن‌پوش گیتیایی
 سپندارمینو است؛ سیاست‌بازی (=ساستاری) یا برابرِ پیشنهادِ ما، جدایی دین از سیاست، ابزار
 و تن‌پوش گیتیایی زَدارمینو است؛ آرتشتاری (=دستگاه جنگ و دلاوری)، ابزار و تن‌پوش هم
 فلکی و هم زمینی ایزدِ وای است؛ خودپرستی. اما از نوشتارِ پهلوی نمی‌شود فهمید که
 خودپرستی و خوددوستی آشموغانه، ابزارِ تجلی و تن‌پوش گیتیایی کدام کنشگرِ مینوی است؟
 از چهار ابزارِ نامبرده، دو ابزارِ نیک، شیوه‌ی حلول و پیکرپذیریِ اندیشه و خواستِ اورمزد در
 جهانِ مادی است؛ دو ابزارِ بد، شیوه‌ی رودرویی و نابودیِ دو نیروی بد در نبردِ فرجامین است.
 به گمانِ ما (=گزارشگرِ کنونی)، آموزه‌ی پنهانِ این روایت این است که نشان‌دهد راستینگی،
 ایستایی و درهم‌نیامیزیِ طبقاتِ مردُمیک (=اجتماعی) ریشه در آسمان دارد. هر کدام از پایگان‌های
 مردُمیک و حتی هر گونه دستگاهِ اعتقادی، چه نیک‌روش و چه بدروش، خاستگاهی فرازمینی و
 بلکه هر گونه دستگاهِ باورپردازیِ نماینده‌ی زمینِ طبقه‌ای آسمانی و می‌توانه است.
- ۲- بُن‌نوشتِ پهلوی «زَندِ بهمن‌یسن» به رسایی، در بابِ این شش زینه از زمان، دادِ سخن داده است.
 نگاه کنید به آوانویسی و ترجمه‌ی استادِ راشدِ محصل از این کارنامه.
- ۳- «زای / zāy» در زبانِ پهلوی به معنی وسیله و ابزار و بویژه جنگ‌ابزار است.

در گزارش پهلوی وندیداد، همیشه برابر دینِ واژه‌ی اوستایی «زَوَ / zauua» می‌آید.

در وندیداد گاه با نگارش زَه / zah / **س** نیز نوشته آمده است. برای نمونه نگاه کنید به:

VEN, Pah, XIX, 8 Λ9.

کتابادیا، در واژه‌نامه‌ی وندیداد، ص 365 نیز معنی «weapon, instrument» را راست می‌شمرد.

در دادستان‌دینیک نیز واژه‌ی «زای» پهلوی به همین معنی ابزار و جنگ‌ابزار و زین‌ابزار و سلاح نیز بکاررفته است. برای نمونه نگاه کنید به: پرسش پانزدهم، بند چهارم کتاب نامبرده [بُن‌نوشتِ پهلوی را در دستنویس ت د ۴ الف، برگ‌نوشت ۲۰۰، خط ۱۶ اُم دنباله‌گیری کنید].

در بُن‌نوشتِ پهلوی «زادِ سپَرَم» نامواژه‌ی «زای» به معنی زین‌ابزار به کاررفته است؛ نک:

zāy ud zēn-abzār bē ō(?) [V: *ōy] (۱۴، ۵۳۸، ت د ۴ الف، زادِ سَپَرَم

handarzēnīd.

۴- عبارت «> اورمزد جهان‌آفرین <» به یوبه‌ی <همگنی‌اش با <» * خویشتن خویش، او را دوست می‌دارد» را سرتاسر برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «ئو خوش خُودیه دُوشیشُن / ō xwēš xwadīh dōšīšn» آورده‌ایم. ما از این عبارتِ پهلوی معنای زیر را درمی‌یابیم:

از آن روی که دین‌سالاری با ذاتِ خودِ اورمزد همگنی دارد، اورمزد نیز به سببِ این همگنی و همداتی، دین‌سالاری / آسرونی را دوست می‌دارد.

۵- در همین کتابِ سومِ دینِ کرد، کرده‌ی پنجاه و یگم نیز، با سخنواره‌ای روبه‌رو می‌شویم که نشان‌می‌دهد بهمن و مانسر سپندان، برایِ اورمزد جهان‌آفرین کالبدِ تنانی اند، و برایِ هستومندانِ فروتر از خویش، از نظرِ پلکانِ هستی، جانِ گوهرین اند. بحثِ درنظر، در اینجا نیز خود را می‌نمایاند. این بحث که، در پایگانِ هستی، پایگان‌هایِ فرازین، برایِ مرتبه‌یِ فرودین‌تر از خود جانِ گوهرین است و برایِ پایگانِ فرازتر از خود پوششِ تنانی است، بحث و فحویِ یکسره ارسطویی است. نگاه کنید به: ارسطو، درباره‌ی آسمان، ترجمه‌ی اسماعیلِ سعادت، کتابِ چهارم، فصلِ سوم.

۶- «زایِ فرمانیانِ آسمانی» را برابرِ «بالیشت وازیشنان / bālist wāzišnān» آورده‌ایم.

به گمانِ ما این سخنواره‌ی پهلوی، ترجمه‌ی «عقولِ فلکی» ارسطو است.

بهر روی، برایِ یک پژوهشِ پیگیر نگاه کنید به: ارسطو، متافیزیک، کتابِ دوازدهم (لامبدا)،

فصلِ هشتم، عقولِ افلاک.

۷- ارسطو، در کتاب «متافیزیک / متافیزیک»، هنگام سخن‌پردازی درباره‌ی «گوهران جاودان سپهری / جواهر ثابت فلکی»، از سرواژه‌ی یونانی *θεω* بهره می‌گیرد؛ به گمان ما، واژه‌ی پهلوی *بغان* / *bayān* می‌باید که پهلوی کرده‌ی این واژه‌ی یونانی *θεω* باشد؛ همانی که مترجم‌های عربی، «اله» ترجمه کرده‌اند؛ و به کژی، *تئولوگیا* / *تئولوژی* را الهیات دانسته‌اند و از آن، درون‌مایه‌ای نزدیک به خداشناسی را بردیافته‌اند. در سامانی که، *تئوی* یونانی، همه‌ی گوهرینه‌های جاودان را در برمی‌گیرد؛ که شامل حتی گفتواره‌های (=مقوله‌های) فرزانشی، از قبیل *علت* و *معلول*، گوهرینه‌های سپهری، گوهرینه‌های میثوی، گوهرینه‌های یاری‌دهنده‌ی جهان مادی، ایزدان همیار خداوند و خود خداوند نیز می‌شود. همانی که ارسطو گاهی آن را با معنای صورت همه‌ی صورت‌ها برمی‌شناساند. ارسطو، گاه به پیروی از افلاطون، صورت همه‌ی صورت‌ها را «خیر اعلی» نام می‌نهد.

صدزنشین فرزندگان، صدرای شیرازی، در *منطق‌المشرقیین*، به این معنی بسیار نزدیک می‌شود و *فرزانواژه‌ی «اله»* را «موجودات مجردی عقلانی» می‌نامد؛ زیرا از نظر درک *ذوات* با واجب‌الوجود یکی‌اند.

۸- برای روشن‌تر شدن این بحث فرزنانورانه، نگاه کنید به همین کتاب سوم، کرده‌ی ۱۲۳ آنجا که از خویشکاری نیروهای «وخش» و «بوی» و «فروهر» و «روان» سخن می‌راند.

۹- شاید، بهره‌ای از نبرد ضدین، در زمان کرانمند به او نیز اختصاص یافته‌است. یعنی بهره‌ای از امر آفرینش.

۱۰- معنای سرتاسری این بند، آنگونه که ما درمی‌یابیم این است:

سپندارمینو، زمینه‌ای فراهم‌چیده‌است که سیاست‌بازی و جدایی دین از سیاست، زره‌پوش گیتیایی زدارمینو در زمان کرانمند شود؛ و زمینه‌ای چیده‌است تا زدارمینو عاشق زره‌پوش گیتیایی خود شود؛ تا در نبرد فرجامین، زدارمینو از رهگذار همین دوستداری نیست و نابود شود. یعنی، از همان آغاز آفرینش، نیروی ستیهنده و متضاد و نابودکننده‌ی آن را، که همان عشق به خویشتن تباهنداش است، در اندرون خودش آفریده‌است.

اگر نوشت و خواند ما از این عبارت درست باشد، پس آنگاه، آموزه‌ی این عبارت با آموزه‌های دیگر دین کرد، که بنا بر آن، سپندارمینو نمی‌تواند سازنده و آفریننده‌ی چیزها و نیروهای بد باشد، در ناسازگاری بنیادین و آشکار است.

۱۱- «برترین دادگری‌ها» را در اینجا برای «مه-دادستانیه / *meh-dādestānīh*» آورده‌ایم. ولی سرواژه‌ی درنظر، روی هم رفته نام «دیوان عدالت اجتماعی» در دوره‌ی ساسانیان است.

۱۲- احتمالاً، نویسنده نظر به «بهره‌ای از نبرد گیلهانیِ ضدین» دارد. که، بهره‌گیری از نبردِ ضدین، پیشاپیش به معنی بهره‌وری از شرکتِ در امرِ آفرینش است.

۱۳- نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دَهِش:

rām ī wāy ī wēh, dagrand-xwadāy, gōwēd: xwad
ast wāy ī dagrand-xwadāy kē andar mēnōgān artēštārān sālārīh
xwēškārīh dārēd, ud ruwān <ī>* ahlawān ka pad činwidarag
widerēd, wāy ī wēh dast abar-gīrēd <ud> ō ān ī xwēš gāh barēd; ēd
rāy rām gōwēd; čē rāmišn dādār ō hamāg yazdān.

۱۴- «سوارِ بادِ تازنده» را برابرِ «تَبَر-تیز تَگیگِ واد / abar-iz tagīg wād» آورده‌ایم.

کرده‌ی ۱۲۳م، «بادِ تازنده‌ی جانبخش» را تعریف کرده و خویشکاریِ آن را برشمرده‌است.

۱۵- برای پیگیریِ این بحث در ادبِ پهلوی، درباره‌ی سپاه‌بدی و نگه‌بانیِ روشنایِ آسمانی، عجالتاً نگاه کنید به: بهار، مهرداد، بُن‌دَهِش، بخشِ سوم، درباره‌ی فرازآفریدنِ روشنای، ص ۴۳.

۱۶- «دینِ بنیادشده بر خوددوستی» را برابرِ سخواره‌ی «خوددوشگیه-دین / xwad-dōšagīh dēn» آورده‌ایم؛ بر ما روشن و شناخته نیست که نویسنده‌ی روایت، چه دینی با چه ویژگی‌هایی را فرادیدِ خود دارد؛ شاید گونه‌ای فردگراییِ گریز از مرکزیتِ روحانی، یا گونه‌ای دینِ رواج‌دهنده‌ی کامه‌پرستی از نوعِ اشتراک‌گراییِ مزدکی را فرا اندیشه دارد.

۱۷- آیا آشموغان، پیشه‌وران و افزارمندانی از طبقاتِ فرودستِ مردمیک بوده‌اند که خواسته‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای دینی‌ورانه و مردمانه‌شان، پسندِ خاطرِ دستگاهِ حاکم نبوده است؟

آیا از همین روی است که نویسنده‌ی این روایت به آنان نامِ دشمنِ پیشه‌وران می‌دهد؟ در تقابلِ معنایی با آن پیشه‌ورانِ سربراهی که یاورِ دستگاهِ دینی و شاهی اند.



۱۹۳. درباره‌ی خودِ زمان، و، ذات و کرانمندی‌اش، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

زمان، به خویشتنِ خویش، جاودانگی است؛ ذاتش همان «دیرنَد / drang / تداوم» است؛ و، سازندگیِ نیروگانِ هستیشِ مادی از رهگذارِ آن^(۱) است. جاودانگی برایش بالقوه است. کرانمندی‌اش، جنبندگی (=تموَج / تک‌وپوی) هستندگی در تهیگی (=way / جو / خلا) است. آنهم در فضا (=spāš)؛^(۲) به مانند: <جنبندگی / تموَج> * روشنانِ جنبنده،^(۳) وزشِ باد، تازشِ آب، رویشِ گیاهان و هر کاژنیروی (=انرژی / kār-nārōg) دیگری اندر تهیگی؛ که رویِ هم‌رفته، جاودانه بوده و خواهد بود.

یادداشت‌ها

- ۱- «از رهگذارِ آن» را برابرِ «پَدیش / padiš» آورده‌ایم؛ بازگشتگاه (=مرجع) «آن / ځ» برای ما روشن و شناخته نیست؛ آیا «آن / ځ» بازگشت به زمان دارد؟ آیا بازگشت به «درنگ / مدت / دیرنَد» دارد؟
- ۲- از معنایِ فرزانورانه‌ی (=فلسفی) این فراگویی و تعبیرِ جهان‌شناسانه، که، آفرینش، چیزی نیست جز تپش و تموَج و خیزندگیِ هستی در خلا، نمی‌توان ساده گذشت. جایِ آن‌است که یادی از نگَرمان (=تئوری) جهان‌شناسانه‌ی اَبَر-رِسمان‌ها در فیزیکیِ امروزی کنیم، که، هستی‌پذیریِ ذرات را در تهیگی (=خلا)، به حدِّ تموَج و خیزندگیِ خلا تقلیل داده‌است.
- در گیتیگ (=فیزیکی) امروزی، نگَرمان / تئوریِ «اَبَر-رِسمان‌ها» بر آن‌است که ریزپاره‌هایِ ماده، در بنیادِ خود چیزی نیستند جز خیزندگی و تموَجِ طولیِ انرژی در تهیگی؛ در چنین نگرمانی (=تئوریِ اَبَر-رِسمان‌ها) جداسازیِ هر ریزپاره با ریزپاره‌ی دیگر را باید در اندازه‌ی کارمایه‌ای جُست که یک ریزپاره برای خیزندگی در تهیگی به کار می‌برد.
- ۳- «جنبندگانِ روشن، یا، روشنانِ جنبنده» را برابرِ «رُوشنانُ وازیشن / rōšnān wāzišn» آورده‌ایم. نگرسته‌ی نویسنده نمی‌تواند سیارات باشد؛ زیرا سیارات، بد و اهریمنی اند؛ در جایی که فراروندِ سخن در بابِ هستندگانِ جاوید است؛ چونان خورشید.



پیش از خواندن:

درباره‌ی کرده‌ی صد و نود و چهار، و، ارج والای فلسفی آن:

پایگان‌ها، مراتب و زینته‌های هستی، در کتاب سوم دین کرد، و، حکمة‌الاشراق سهروردی به آرایش زیر است:

1. rōšnīh ī bun-rōšn (= روشنایی بنیاد همه‌ی روشنایی‌ها / نورالانوار =)
2. frōg ī az ān rōšn (= فروغی از آن روشنایی / شارِق اول / نورِ عظیم / نورالاقرب =)
3. brāh ī az ān frōg (= پرتوی از آن فروغ / شارِق دوم / نورُالمجرد =)
4. bām ī az ān brāh (= (رخشی از آن پرتو / شارِق سوم / صادرِ سوم =)
5. ray (= کارگاهِ هستی / برزخِ اثیری / فلکِ اول / برزخِ اعلی =)
6. bawišn (= هیوله / هستیشِ اجناس / هستیشِ آغازین / فلکِ سافل / برزخِ اثیری =)
7. bawišn-rawišnīh (= تفصیلِ جنسی / تکوینِ عناصرِ اربعه / برزخِ اثیری =)
8. bawišn-ēstišnīh (= (هستیشِ انواع / فلکِ سافل / برزخِ اثیری =)
9. stī (= تقررِ ماده / تکوینِ افراد / عالمِ تضاد / عالمِ عنصری / فلکِ هفتم =).

نویسنده‌ی این روایت (=۱۹۴)، به بحثی فشرده و کوتاه درباره‌ی آن مرحله‌ای از هستی پرداخته است که برابر فراگویی‌های شیخ اشراق، برازخِ اثیری نام دارد.

نویسند در این روایت (۱۹۴) بحث خود را به چهار زینته‌ی پایانیِ آفرینش محدود می‌کند:

6. bawišn (= (اجناس / هستیشِ آغازین / فلکِ سافل / برزخِ اثیری =)
7. bawišn-rawišnīh (= (انواع / تکوینِ عناصرِ اربعه / برزخِ اثیری =)
8. bawišn-ēstišnīh (= (تکوینِ افراد / فلکِ سافل / برزخِ اثیری =)
9. stī (= (افرادِ خاص / عالمِ تضاد / عالمِ عنصری / فلکِ هفتم =).

واژه‌ی «بَویشُن» در پهلوی دارای معنای «هستی / هستندگی / هستیش» هم هست. برابرهایی دیگر

آن در فارسی، بویژه در فرزانه‌نوشته‌ها، «تکوین / کون / تکون» و مانند این‌هاست.

نویسنده‌ی روایت هم از کاربرد این واژه (=بَویشُن)، همان معنایِ تکوین و تکون را فرادید

خود دارد. ولی بحثِ «تکوین» را با سه معنا به پیش می‌برد؛ و در بررسیِ هر چهار مرحله‌ی تکوین، سه معنای زیر را در نظر دارد.

در آوانویسی و هم ترجمه‌ی این روایت، سه معنای پذیرایِ نظرِ نویسنده برای هر کدام از چهار مرحله‌ی آفرینش را با مورفم‌های لاتین *C. B. A.* نشان داده‌ایم.

نویسنده‌ی روایت، معنای نخستِ «تکوین / شدن / هستش» را تعریف یا تحدید می‌کند؛ زیرا واژه‌ی پهلوی «ویمَند» را برای تحدید به کار می‌برند. «ویمَند / wimand» در پهلوی به معنای «تعریف / چارچوب / مرز / سامان» و معنایی از این دست است.

هم در ترجمه و هم در آوانویسی، در آغازِ هر چهار زینه از آفرینش، مورفمِ لاتین *A.* را به کار برده‌ایم.

پس از این، بررسیِ دومِ خود را در باره‌ی مرحله‌ی «شدن»، با واژه‌ی پهلوی «چیهر / čihr» پی می‌گیرد؛ واژه‌ی پهلوی «چیهر» دارایِ معنایی چون «چهره / سرشت / خوی / طبع / تخم / بذر / نژاد / نشان / صورت / عَرَض / طبیعی» و مانند این‌هاست. نویسنده می‌کوشد در این مرحله از بحثِ خود، سرشتِ نشان، سَر‌نشان و مشخصه‌ی اصلیِ هستی / تکوین را فراگوید؛ و مرزِ هر مرحله را با مراحلِ پس و پیشِ خود نشان دهد؛ در واقع، سَر‌نشان و مشخصه‌ی هر زینه از آفرینش را نشان دهد. یعنی، معنای دوم، که آن را در هر چهار مرحله‌ی آفرینش با مورفمِ *B.* نشان داده‌ایم، بحثِ سرشتِ هر یک از مراحلِ آفرینش جهان است؛ که نویسنده نشان می‌دهد هر مرحله از مراحلِ چهارگانه‌ی آفرینش چه روندی از آفریدن را درنور دیده است.

در معنای سوم، هر مرحله از آفرینشِ خداوندی را با کارِ ابزارسازِ هنرمند مانند می‌کند.

این معنا را با دانشواژه‌ی پهلوی «کیروگ / kirrōg» بیان می‌کند.

در ترجمه و در آوانویسی، این مرحله را با مورفمِ لاتین *C.* نشان زده‌ایم.

البته می‌دانیم کارِ آفرینشگرانه‌ی حضرتِ حق تشبیه بردار نیست؛ ولی نویسنده‌ی روایت تنها برای روشن کردنِ بحث، از این تشبیه و همانندسازی بهره گرفته است.

همچنانی که یک ابزارساز، در ساختن و پرداختنِ یک کالا، نخست نیازمندِ ماده‌ی خامِ نخستین است، دو دیگر، نیازمندِ برشِ زدن و قطعه‌قطعه کردنِ ماده‌ی خام است، و سدیگر، قطعات را سرهم می‌کند و کالایِ پذیرایِ نظرِ خود را می‌سازد و، چهارم دست به انبوه‌سازی می‌زند، خداوندِ آفریننده هم در آغازِ آفریدن با همین ترتیب، کارِ آفرینشگرانه‌ی خود را پی گرفته است.

پس روشن است نویسنده‌ی این روایت (۱۹۴)، سر آن دارد که چهار زینه‌ی پایانی آفرینش را بسان گزیده، شرح دهد. هر یک از چهار زینه‌ی آفرینش را با سه دانشواژه معنا می‌کند؛ پس، خواننده، چشم آن دارد با دوازده عبارت روبه‌رو شود که هر سه عبارت آن یکی از مراحل چهارگانه و پایانی آفرینش را شرح و فراخ‌نویسی کند. ولی با یک درهم‌ریختگی نیز برخورد می‌کنیم که در جای خود به آن انگشت سخن می‌نهم.

۱. بَویْشَن / bawišn، با سه دانشواژه‌ی **A** ویمَند (نشان دهنده‌ی مرز هر مرحله با مراحل پس و پیش)، **B** چیهز (=نشان دهنده‌ی مشخصه‌ی هر مرحله از نظر مواد آفرینش) و **C** کیرۆگ (همانندکننده‌ی کار آفرینش با صنعتگر) شناسانده می‌شود. ما، در گزارش خود، واژه‌ی پهلوی بَویْشَن را «هستیش» ترجمه کرده‌ایم.

۲. بحث بَویْشَن-رَویْشَنیه / bawišn-rawišnīh نیز با همان سه دانشواژه پی گرفته می‌شود؛ بَویْشَن-رَویْشَنیه / bawišn-rawišnīh را در گزارش خود، «هستیش پویا» ترجمه کرده‌ایم.

۳. بحث بَویْشَن-اِستیشَنیه / bawišn-ēstīšnīh هم با همان سه دانشواژه پی گرفته می‌شود. ما در گزارش خود، «بَویْشَن-اِستیشَنیه / bawišn-ēstīšnīh» را «هستیش پایا / پاینده» ترجمه کرده‌ایم. همه‌ی این برابرگزی‌ها، از سوی گزارشگر کنونی، پیشنهادی و گمانورزانه‌اند و چشم‌به‌راه برابرهای درست‌تر و باریکانه‌تریم.

نویسنده، مرحله‌ی پایانی آفرینش را با فرزناوژه‌ی «سَتی / stī» فرامی‌گوید؛ آن را نیز با سه دانشواژه‌ی ویمَند، چیهز و کیرۆگ شرح و فراخ‌نویسی می‌کند.

نوشته آمد که نویسنده، فراخ‌نویسی هر چهار زینه‌ی آفرینش را نخست با واژه‌ی «ویمَند / wimand» می‌آغازد؛ مرحله‌ی «بَویْشَن / bawišn» را اینگونه تعریف می‌کند:

tōhmag ī dēsaḡān parwand.

یعنی: جرثومه‌ی دربرگیرنده‌ی همه‌ی صُور. پس از این، می‌افزاید:

čiyōn hast, čišān parwand.

یعنی: به گونه‌ای که هستی، همه چیز را دربرگرفته است؛ یا، چونان چیزها که سرب‌ه‌سر در هستی غوطه‌ور اند. می‌توان پرسید نگریده‌ی نویسنده از کاربرد واژه‌ی دِساگان / dēsaḡān در نوشتار خود چی ست؟

آیا صُور جنسیه یا نوعیه یا فردیه است؟

روشن نیست؛ ولی اگر این مرحله از آفرینش دربرگیرنده‌ی هر سه صُور باشد به دستگاه اندیشگانی افلاطونی نزدیک شده‌ایم.

پس این روایت (= ۱۹۴)، بهره‌گیری از دستگاه واژگانی ارسطویی است در چارچوب اندیشه‌ورزی افلاطونی برای تبیین جهان‌شناسی مزدایی؛ حتی اگر دستگاه دین‌پردازی رسمی و آیین‌گرای (= سنتی) مزدایی آن را نپذیرد.

اتهامی که خود ارسطو را نیز فراگیر است: دستگاه اندیشگانی ارسطویی، اندیشیدن با مفهوم‌ها و فرایافت‌های جدید ارسطویی است در چارچوب دستگاه اندیشگانی افلاطونی.

به بحث مرحله‌ی آفرینش «هستی پویا / bawišn-rawišnīh» که می‌رسیم، نویسنده آن را چنین تعریف می‌کند:

dēsag ī andar tōhmagān parwand.

یعنی: <نخستین>* صورتی که اندر جرثومه‌ها [یا: بذرها] صورت می‌بندد و پُر‌و‌سته می‌شود (=تحدید می‌شود).

به بحث «بذرها» در دستگاه اندیشگانی آناکساگوراسی و بودوباش آن در دین‌کرد نیز خواهیم پرداخت. پس از این، نویسنده می‌افزاید:

čiyōn čiš andar hast.

یعنی: به گونه‌ای که چیزها در اندرون هستی، هستی پذیرند.

آیا نویسنده سر آن دارد به روشنکرد معنایی پردازد که ارسطو بر آن نام گنوس / γένος داده است؟ واژه‌ای که در ترجمه‌های دست‌چندم و غالباً درهم‌ریخته از ارسطو، به «صُور جنسیه» ترجمه شده است.

حال اگر نویسنده سر آن دارد «صُور جنسیه» را برشناساند، پس در نگاه و باور او، مرحله‌ی «بَویشتن-رَویشتنی» برابر با آفرینش «صُور جنسیه» است که از دیگر مراحل و زینه‌های آفرینش تفکیک می‌شود (=محدود می‌شود).

در بحث از مرحله و زینه‌ی «بَویشتن-اِستیشتنی» / bawišn-ēstīšnīh، این زینه از آفرینش را چنین تعریف می‌کند:

*dēsag ud ēwāz parwasatg ī andar tōhmagān.

یعنی: <ساخت>* صُور مُحاط در فصل (= ēwāz / منظور فصل منطقی است) در اندرون

جرثومه‌ها <ی اشیاء> * [یا: بذر چیزها].

پس از این، می‌افزاید:

čiyōn kas andar čiš.

یعنی: به گونه‌ای که «فرد» در اندرون چیزها تشخیص یابد.

دیگر شکی برجا نمی‌ماند که با صُورِ نوعیه سروکار داریم. همانی که ارسطو بر آن نام $\epsilon\iota\delta\omicron\sigma$ /

آیدوس نهاده است. و ترجمه‌های درهم‌ریخته آن را به «صُورِ نوعیه» برگردانده‌اند.

پس، برابر دیدوباورِ نویسنده، زینه و گامه‌ی «بَویشن-رَویشنینه» / $bawišn-rawišnīh$

گامه‌ای از آفرینش است که در آن صُورِ نوعیه سربرمی‌آورند. پس، زینه و گامه‌ی «بَویشن-رَویشنینه» /

$bawišn-rawišnīh$ گامه‌ای از آفرینش است که با تقرر، پابرجاستی و تقویم چیزها

روبه‌رو می‌شویم.

در پایان‌های روایت، نویسنده، به روشن‌سازی درباره‌ی گامه‌ی پایانی آفرینش، یعنی «سُتی» /

$stī$ می‌پردازد.

سرژنشانه و مشخصه‌ی این گامه از آفرینش را در بحثِ «ویمند» / $wimand$ اینگونه

برمی‌شناساند:

ēwtāgīg tanān.

یعنی: <مرحله‌ی آفرینش> * تنانِ تگ‌تک؛ چیزهایِ تکمند (=فرد) شده.

پس با بحثِ تکواره‌ها (=افرادِ نوع) روبه‌رو هستیم؛ یعنی فرایندِ تکینگی و تکمند شدنِ تکواره‌ها

از دِلِ طبقه‌ی نوعیه.

نویسنده می‌افزاید:

čiyōn wahnān čiš ud wahnān kas.

یعنی: به گونه‌ای که فلان چیز و بهمان کس <— منفرد هستی پذیرند> *.

پس با بحث و فحوصی روبه‌رو هستیم که ارسطو به آن نام ایدیوتس / $\iota\delta\iota\omega\tau\eta\sigma$ نهاده است.

پس، مرحله، گامه و پایگانِ «سُتی» / $stī$ در دیدوباورِ نویسنده‌ی این روایت، مرحله‌ی آفرینشِ

افرادِ انواع است. ویژه اینکه، سخواره‌ی پایانی این روایت، از هستی‌پذیریِ اضداد در واپسین زینه‌ی

آفرینش سخن می‌راند. سخواره‌ای که حاکی از ارسطویی بودنِ شش-دانگِ نویسنده است.

نوشته آمد که در این روایت، از چهار زینه‌ی پایانی آفرینش سخن رانده شده است؛ و هر یک از

این چهار زینه با سه مفهوم تعریف می‌شوند. در زیر می‌کوشیم آرایشِ نویسنده‌ی روایت را برهم‌زده و عبارت‌ها را به گونه‌ای دیگر ردیف کنیم. برای نمونه، تعریفِ (=wimand) هر چهار دوره را یکجا می‌آوریم؛ به همین آرایش تا پایان، شرح و بسطِ نویسنده را در بابِ تفسیرِ طبیعیِ چهار مرحله و نیز، همانندسازیِ کارگاهِ هستی را با کارگاهِ هنرمند را هم یکجا نشان می‌دهیم.

در آرایه‌بندی زیر، کوشیده‌ایم نظر نویسنده را
در باب تعریف چهار زینه‌ی آفرینش یکجا نشان دهیم:

1. bawišn: tōhmag ī dēsagān parwand,
čiyōn «hast» *čišān parwand’.

2. bawišn-rawišnīh: dēsag ī andar tōhmag
parwastag; čiyōn čiš andar hast.

wimandīg

3. bawišn-ēstišnīh: dahīg ud ēwāz
parwastag ī andar tōhmagān ī-š azabar
xwēš, čiyōn «kas» andar «čiš».

4. stī: ēwtāgīg tanān; čiyōn «wahmān čiš»
ud «*wahmān kas».

در آرایه‌بندی زیر، آموزه‌ی نویسنده در باره‌ی سرنشانه و
سرشت چهار زینه‌ی آفرینش نشان داده می‌شود:

1. bawišn: zāhag ī *zāhagān bun, čiyōn
‘garm-xwēd wād’ ud pad ham griftagīh
‘ristagān bun’.

2. bawišn-rawišnīh: zahag(?)⁹ [V: dēsag] ī
andar zāhag¹⁰ [V: zāhag<ān bun>*];
čiyōn ristagān andar bunān.

čihriḡ:

3. bawišn-ēstišnīh: tōhm andar zāhag
sāxtagīh;²⁰ čiyōn ‘mardōm tōhm’ andar
‘mādar zahār’.

4. *stī*: <.....>*; čiyōn
 ‘bowandag nigārdagīh²⁷ ī zahag andar
 ‘burdār uruspar’.

نویسنده‌ی روایت، هر مرحله از کارگاه هستی را با
 کارگاه زرگری و آهنگری مانند می‌کند؛ به گونه‌ی زیر:

1. *bawišn*: mādag kē kirrōg padiš dārēd,
 čiyōn ‘zarr mādag’ kē ‘kirrōg zarrīgar’
 padiš dārēd abēsar andar dēs(?), ud
 ‘āhēn mādag’ kē ‘kirrog <āhēngar>’ padiš
 dārēd ‘taxt ud dar dēs(?)’.

2. *bawišn-rawišnīh*: dast-kārīh ī kirrōg abar
 mādag; čiyōn ‘āyōxšust ī tābišn ud
 wizādišn(?) ud kōbišn(?) [V: *kandišn(?)]
 <ud> dār burišn ud tuxšišn.

kirrōgīg

3. *bawišn-ēstišnīh*: dēsag ī kirrōgīg(?)
 [V: <kē>* *kirrōg] dārēd pad mādag;
 čiyōn ‘abēsar ud jām dēsag’ kē ‘kirrōgīg
 zarrīar’ dārēd-abar zarr ī-š mādag; ud, ‘bīl
 ud tīš dēsag’ kē ‘kirrōg āhēngar’
 dārēd-abar dār(?) [V: *āhēn] ī-š mādag.

4. *stī*: nāmčīštīg abēsar ud jām
 <kē>* ‘kirrōg zarrīgar’ az zarr,
 <ud,> nāmčīštīg taxt <ud> dar ī ‘kirrōg
 durgar’ az dār kunēd.

پس از این بحثِ گزینِ گویانه در بابِ شایندگیِ فلسفیِ این روایت، جا دارد در باره‌ی یک فرزائواژه‌ی دیگرِ این روایت سخنی بگوییم که به گمانِ ما از دیدِ دین‌کردشناسان پنهان مانده است؛ و آن، فرزائواژه‌ی پهلوی «تُهْمَگ / tōhmag» است.

فرهنگ‌نامه‌های پهلوی، این واژه را «تخمه / بذر / نطفه / نسب / نژاد / دودمان / تخم / دوده / خاندان» و مانند این ترجمه کرده‌اند.

اما کاربردِ این واژه در دین‌کرد، و نوعِ نگاهِ نویسندگانِ آن، و نیز، نوعِ کاربردِ آن در این کتاب، گزارنده را وامی‌دارد به کاربردِ فرزائورانه‌ی این واژه باریک‌تر شود.

در زیرنویسِ ترجمه‌ی روایت (زیرنویس ش ۵)، به این بحث پرداخته‌ایم. ولی پیش از ترجمه، خواننده را به دو سخنواره از آناکساگوراس آگهی می‌دهیم. هر دو سخنواره را از کتاب «نخستین فیلسوفانِ یونان»، ترجمه‌ی دانشمندِ ارسطو شناس، دکتر شرف‌الدین خراسانی، که از یونانی باستان به فارسی برگردانده‌اند، به وام ستانده‌ایم.

در پیرامونِ طبیعت:

بند سوم: «زیرا کوچک را کوچک‌ترین نیست؛ بلکه همواره بازهم کوچک‌تری هست؛ (چون ممکن نیست که هستند در اثرِ تقسیمِ بی‌پایان نیست شود).

— اما از بزرگ نیز همواره بزرگ‌تری هست؛ و این نیز در شمار، با کوچک برابر است؛ اما هر چیز، در خود، هم بزرگ است و هم کوچک».

بند چهارم: «چون این‌ها چنین‌اند، پس باید پنداشت که در همه‌ی چیزهای درهم‌انباشته [τα συγκρινομεα] بسیاری چیزها و از همه گونه وجود دارد؛ «بذرهای [σπερματα] بسنجید با تُهْمَگ در پهلوی، و، مُتَشَاکَل در عربی (م)» همه‌ی چیزها دارای همه گونه شکل‌ها و رنگ‌ها و بو <ی>ها و مزه‌ها. و انسان‌ها نیز بدین سان به هم پیوسته شده‌اند و، زندگانِ دیگری که جان دارند.

.....
و بذرهایی در شماره نامحدود، که به هیچ روی با یکدیگر همانند نیستند.
..... ((

۱۹۴. درباره‌ی «هستیش»، «هستیشِ پویا»،
 «هستیشِ پایا» و، «هستیشِ مادی»، آنگونه که
 از گزارش [یا: ترجمه‌ی] اوستا پیداست،
 برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

پیشکش به استادم: عبدالله انوار.

1. هستیش: (۱)

A. تعریف (= wimand / شناسا):

<مرحله‌ی آغازین هستی، مرحله‌ای است که در آن < * تخمه‌ای [یا: بذری] فراگیرنده‌ی
 دیسه‌ها (۲) است؛ به گونه‌ای که «هستن»، چیزها را دربرگرفته است.

B. سرنشانه‌ی سرشتین (= cihriṅ):

<این زینه از آفرینش = مرحله‌ی آغازین هستی، < * بُنْ ماده‌ای برای بُنِ بُنانِ همه‌ی ماده‌هاست
 (=هیوله / هیولا)؛ همان گونه که، با دگر-نمور با نیروی همه‌گیرانه‌اش (= ham-grītagīh) بُنِ
 <همه‌ی < * همونداهاست. (۳)

C. <همانندی این زینه از آفرینش با کارگاهِ زرگر و آهنگر > از نظر هنری:

<این مرحله از آفرینشِ هستی، به مانند < * ماده >ی خامی است < * که هنرمند با آن دیسه
 / شکلی <خام را > * فراهم می‌آورد (= dārēd)؛ همچنانی که زرگرِ هنرمند، ورقِ زر
 (= zarr mādag / ماده‌ی زر) را برای ساختنِ افسر <_شاهی > * در
 حالت <_ورق > (۴) (؟) به کار می‌برد. و یا، آهنگرِ هنرمند، که ورقِ آهن را در حالت <_ورق >
 برای ساختنِ تخت و دَر به کار می‌برد.

این همان <زینه‌ی > * «هستیش» است؛ از بنیاد، تخمه‌ی همه‌ی تخمه‌هاست (۵) [=بذرِ
 همه‌ی بذرها]؛ که بُنِ «هستیشِ مادی» است؛ هست و بودی شاخه گرفته (= būdag)

فَلْکِ <اول> * (۶) است؛ همچنانی که <کتاب> * دین می‌گوید: «پس از (= bē) فَلْکِ <اول، مرحله‌ی> * «هستیش» سربرآورَد.

2. هستیش پویا:

A. تعریف / شناسا:

<مرحله‌ی هستیش پویا، مرحله‌ای از آفرینش است که> * دیسه‌ها (۷) با تخمک‌ها دربرگرفته شده‌اند؛ به گونه‌ای که چیزها با هستی <دربرگرفته شده‌اند> *.

[B]. سرنشانه‌ی سرشتین: (۸)

<از نظر سرنشانه‌ی سرشتین، این مرحله از آفرینش مانند> * ساخت و پرداخت تخمکی در اندرون بُن‌ماده‌ای (=عنصری) است [=تفصیل جنسی]؛ به همان گونه که نطفه‌ی مردم‌زادگان در اندرون زهدان مادر <ساخته و پرداخته می‌شود>.

C. همانندی این زینه از آفرینش با کارگاه زرگر و آهنگر <از نظر هنری>:

<این مرحله از آفرینش به مانند> * دستکاری هنرمند بر ماده <ی زیر دستش> * است؛ مانند تفتن و گداختن و کوبش [یا: کنده کاری] <آهنگر بر> * آهنگن (= āyōxšust / فلز)، و، بُرش زدن و پرداخت <دروگر بر> * چوب [].

این، همان <زینه‌ی> * «هستیش پویا» است؛ دیسه‌ای <فراهم آمده از> * تخمک همه‌ی تخمک‌ها [یا: بذر همه‌ی بذرها] است؛ <از نظر پایگان آفرینشی، پایه‌ی> * فرودین نخستین بود <به هستی آمده> * یعنی پایه‌ی فرودین «هستیش» است؛ همچنانی که <کتاب> * دین می‌گوید: «پس از (۹) <مرحله‌ی> * «هستیش / بویشن»، <مرحله‌ی> * «هستیش پویا / بویشن-رویشنیه» سربرآورَد.

3. هستیش پایا:

A. تعریف / شناسا:

<این مرحله از آفرینش، هستی‌پذیری، صورت‌بندی و> * تعین‌پذیری (= parwastag / مُتَعَيَّن) فصل (= ewāz / تفصیل نوعی) و فراورده در اندرون تخمک‌هایی است که <آن فراورده، پیش از تعین‌پذیری> * در <زینه‌ی> * فرازین خویش داشت؛ چونان تعین‌پذیری «تکمند / کس

/ شخص / فرد / kas در اندرون چیزها > آن زمان که کرانمند و مُتَعَيِّن می‌شود < *.

B. سرنشانه‌ی سرشتین:

[[> سرنشانه‌ی این مرحله، جداشدگی < * دیسه‌ای در اندرون > بساطتِ آغازین < * تخمه‌هاست؛ (۱۰) به‌مانندِ آنکه اندامه‌ای در اندرون بُن - > ماده < (۱۱) > ساخته می‌شود.

C. همانندیِ این زینه از آفرینش با کارگاهِ زرگر و آهنگر < * از نظرِ هنری: (۱۲)

> این مرحله از آفرینش، به‌مانندِ هنرنمایی بر روی < * دیسه‌ای ست که هنرمند در ماده > ی خام نخستین < * فرامی‌آورد؛ مانندِ دیسه‌ی (= صورت) افسر و جام که زرگر هنرمند بر روی ورقِ زرّی که > در دسترس < آش است فرامی‌آورد؛ و یا، دیسه‌ی بیل و تیشه که آهنگر هنرمند، بر روی ورقِ آهنی که > در دسترس < آش است فرامی‌آورد]].

> مرحله‌ی آفرینشی < * «هستیشِ پایا / بَویشتنِ - استیشینه»، هست‌بودی شاخه‌گرفته از > مرحله‌ی آفرینشِ پیشین، یعنی < * «هستیشِ پویا / بَویشتنِ - رَویشتیه» است؛ از این روی است که > کتاب < * دین می‌گوید: «پس از > زینه‌ی < * «هستیشِ پویا»، > از درونِ آن، < * «هستیشِ پایا» سربرآورد.

4. هستیشِ مادی:

A. تعریف / شناسا:

> سرنشانه‌ی این پایگان از آفرینش، هستی‌پذیری < * تنانِ جدا جداست (= آفرادِ مُتَعَيِّن). (۱۳) به‌گونه‌ای که > می‌توان بر < * فلان چیز و بهمان کس > انگشت نهاد < *.

B. سرنشانه‌ی سرشتین:

> سرنشانه و مشخصه‌ی این مرحله از آفرینش، هستیدن و هستی‌پذیریِ تکواریها (= افرادِ نوع) می‌باشد؛ < * درست به‌مانندِ فرساختیشِ طرح (؟) (۱۴) نطفه [یا: رویان / جنین] در زهدانِ مادر.

C. همانندیِ این زینه از آفرینش با کارگاهِ زرگر و آهنگر < * از نظرِ هنری:

> این مرحله از هستی، از نظرِ همانندیِ باکارِ هنرمند، همانند است با < * تاج و جامی خاص (۱۵) > که < * زرگرِ هنرمند از > قطعاتِ برش‌خورده‌ی ورق < * زر می‌سازد (= kunēd)، یا، تخت و درّی و یژسته (= مشخص / انضمامی) که درودگرِ هنرمند از چوب > های برش‌خورده < (۱۶) می‌سازد.

<زینه‌ی آفرینش> * هستیش مادی، هست و بودی شاخه گرفته از <مرحله‌ی آفرینش پیشین، یعنی «هستیش پایا / بَویشتن-استیشنی» می‌باشد؛ به گونه‌ای که کتاب دین می‌گوید: <* پس از (=bē / بیرون از) <زینه‌ی> * «هستیش پایا / بَویشتن-استیشنی»، <زینه‌ی آفرینشی> * «هستیش مادی / سَتی» سربرآورد.

پس از <زینه‌ی آفرینش> * هستی مادی، <که همان مرحله‌ی آفرینش> * چیزها و افرادِ ویژسته [=تکمندشده / انضمامی] است، خویشکاری‌های چیزها و افراد (=نوامیس و قوانین) <روشن می‌شود / تخصیص می‌یابد> *؛ از این روی، <کتاب> * دین می‌گوید که: «پس از <مرحله‌ی> * «هستیش مادی»، آنی که در هر دو مینو چونان دو همستیزنده‌اند، <سربرآورد: (۱۷) یعنی سربرآوردن> * راستی و ناراستی.

یادداشت‌ها

۱- آیا نظر نویسنده درباره‌ی این مرحله از آفرینش، همان آفرینش فَلَکِ هفتم (=محیط آسمان) است که از فَلَکِ اول، یعنی از <رَی / ray> به ترتیب سربرمی‌آورد؟

دین کرد، کتاب سوم، کرده‌ی ۴۱۶م، «بَویشتن / bawišn» را اینگونه می‌شناساند:

ud ‘gētīg dahišn’ ham-bawišnīg, bawišn ī mēnōg dahīg paydāgīh;
ud ast ī mēnōg u-š wāspuhragānīh ast ī wēnišnīg <ud> girišnōmand;
ud ēd <ī> * paydāg kū: mēnōg bun ī gētīg.

۲- «دیسه‌ها» را برابر «دِسگان / dēsagān» آورده‌ایم؛ این واژه، در دین کرد، برابر معنایی «صُور» است؛ بی‌هیچ گمانی، سخن بر سر «ماده و صورت» در معنای ارسطویی آن است.

۳- آیا فرزانه‌ی پهلوی «بَویشتن / bawišn»، برابر معنایی خلقِ عالمِ عنصری است؟ فرزانه‌ی «عالمِ عنصری»، یکی از فرزانه‌های هم پور سینا و هم فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس (=شیخ اشراق) است.

یعنی همان مرتبه‌ای از آفرینش که برقرار برآمیزی نورِ مجردِ نهم و فلکِ ششم است؛ که به فرساختگیِ فلکِ هفتم، یا عالمِ عنصری می‌انجامد.

تفسیر نویسنده در این بند، که «هستیش / بَویشتن» را بُنِ بُنانِ همه‌ی بُن‌ماده‌ها، از قبیلِ بادِ

گرم-نَمور، می‌داند، نظرِ ما را زورآور می‌کند.

در بندِ سپسین، نویسنده‌ی روایت، این مرحله از آفرینش را با کارِ هنرمندانه‌ی زرگری برمی‌سجد که در ساخت و پرداختِ یک تاج، نخست، ورقِ زر را فراهم می‌کند. همچنان‌که خداوند، در آفرینشِ هستیِ مادی، نخست، بُنِ ماده‌های (=هیولهِ) آن را از دِلِ فلکِ اول برکشیده است.

۴- «حالتِ <_ ورق >» را برای سخنواره‌ی «اَنَدَر دِس / andar dēs» آورده‌ایم؛ که قرائتِ آن شک‌پذیر است.

۵- «تخمه‌ی همه‌ی تخمه‌ها» را برابرِ «تُهْمَگانِ تُهْمَگ / tōhmagān tōhmag» آورده‌ایم؛ براستی، پافشاریِ نویسنده بر این معنا از چه اندیشه‌ای ریشه می‌گیرد؟

آناکساگوراس، در بحثِ از ماده‌ی بسیط، بر این باور بود که: تقسیمِ شیء، برای یافتنِ بُنِ پاره‌های برساننده و آغازینِ آن، به ریْظِ پاره‌ای پایان می‌پذیرد که شکلِ همان چیزِ بخش‌بخش شده است و دربردارنده‌ی همه‌ی متضادهاست. به دیگر سخن و برای نمونه، کوچک‌ترین بخشِ استخوان — نه به آتش یا خاک یا ترکیبی از آندو پایان می‌پذیرد بلکه — به استخوانِ کوچکی پایان می‌پذیرد.

ارسطو، این بُنِ پاره‌های فرضیِ آناکساگوراس را homoionmère نام نهاده است. در تفسیرِ ارسطوییِ نگرگاهِ آناکساگوراس، این homoionmère در واقع بافت‌های اندامواری اند که از تجزیه و آناکاوِیِ آن‌ها نمی‌توان به بُنِ پاره‌های (=اجزایِ) یکساختِ عناصرِ بسیط رسید. نزدِ فرزندانِ یونانی، homoionmère، تخمک / εσπερματα نیز نامیده شده است.

آناکساگوراس، «اجسامِ بسیط / پیکرانِ یکساخت» را اختلاط و برآمیزه‌ای از تخمک‌ها / spermata می‌داند. برابرِ دید و باورِ آناکساگوراس، هر یک از بُنِ ماده‌های چهارگانه (=عناصرِ اربعه) انبان و ذخیره‌ای فراگیرنده از تخمک‌هاست (=pan-spermin) اند.

آیا نویسندگانِ دینِ کرد، در بحثِ از تکوینِ جهان، هر جا که دانشواژه‌ی «تُهْمَک / tōhmag» تخمک را به کار گرفته‌اند، همین معنایِ دانشی-فرزانشیِ یونانی و آناکساگوراسیِ آن را فرا اندیشه‌ی خود داشته‌اند؟

پاسخ ما (=گزارشگرِ کنونی) آری گویانه است.

نگاه کنید به گزارشِ ارسطو از دیدگاهِ آناکساگوراس در کتابِ «در آسمان»، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، ص ۱۴۶:

آناکساگوراس، درباره‌ی عناصر، نظریه‌ای خلاف نظریه‌ی امپدوکلیس دارد. امپدوکلیس، بر آن است که آتش، خاک و <دیگر> اجسام، متعلق به این دسته از عناصر اجسام‌اند؛ و همه‌ی چیزها از آن‌ها ساخته شده‌اند.

آناکساگوراس، عقیده‌ای مخالف این دارد. عناصر او مُتَشَاکِل‌اند (مقصود من [=ارسطو] از اجسام مُتَشَاکِل [=بذرسان] گوشت و استخوان و چیزهایی مانند آن‌هاست).

هوا و آتش، به عکس، اختلاط‌هایی از این مُتَشَاکِل‌ها و بُدوَر [=بذرها] دیگر بیش نیستند. هر یک از این دو، مجموعه‌ای از همه‌ی مُتَشَاکِل‌های نامرئی است. و این نشان می‌دهد که چرا همه‌ی اجسام دیگر از این دو جسم تکتون یافته‌اند (زیرا او [=آناکساگوراس] آتش و آئیر را به یک نام می‌خواند). پژوهش ما [=گزارگر کنونی] در ریشه‌شناسی هندو-اروپایی دو واژه‌ی آئیر و آتش نشان می‌دهد که یکی دانستن آتش و آئیر از سوی آناکساگوراس بسی بهره از درستی دارد. فرزانه‌ی «آئیر» هم در عربی و هم در فارسی، پی‌گرفتِ آوائی «*aiθēr* / آئیر» یونانی است که با «آتر» اوستایی، «آدر» پهلوی و «آذر» فارسی هم‌ریشگی و هم‌معنایی دارد.

ارسطو، در فرزانه‌ی پیش‌گفته، دفترِ سوم، کرده‌ی چهارم، خُرده‌سنجی‌های خود را بر هواخواهانِ نظریه‌ی «جزء لا یتَجَزَا / أَبَحْش / اَتم» دنباله‌گیری می‌کند.

۶- «فَلْکِ اول» را برابر «*ray* / رَی» آورده‌ایم؛ برابرِ آموزائش‌های فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، در کتاب «فرزانیگی فرهنگ‌مندی / حکمةُ الاُشراق»، نخستین صادر و تراویده‌ی نورالانوار، نورِ اقْرَب است؛ از نورِ اقْرَب، نورِ مجرد از یک سو، و برزخِ اعلیٰ (=فلکِ محیط) از سویی دیگر می‌تراود. از نورِ مجرد نیز، نورِ مجرد دیگری و برزخِ دیگری تراوش می‌کند؛ این دوپارگی و انشقاق به تراویشِ نُه افلاک و عالمِ عنصری پایان می‌پذیرد.

نویسنده‌ی دین‌کرد، در این بند، گوشزد می‌کند که هستندگی هستی، از درونِ «*ray* / رَی» سربرآورده است. در دستگاهِ اندیشگانیِ شیخ اشراق، صدور از عالی به سافل است؛ یعنی: پرتوافکنی رخش‌ها و انوار از فرازین به فرودین است؛ در دین‌کرد نیز چنین است.

ممکن است که پاسخ‌های شیخ، به پرسمان‌های پیش رویش با پاسخ‌های دین‌کرد به همان پرسمان‌ها یکی نباشد؛ ولی، بُنِ بحثِ نزد نویسندگانِ دین‌کرد و شیخ اشراق یکی است.

از این روی، گزارشِ خود را از واژه‌ی پهلوی «*ray* / رَی» به «فَلْکِ اول» بسی نزدیک به حاقِ واقع می‌دانیم.

۷- بررسی ما در کتابِ سوم دین کرد، برای ما شکی بر جای نمی‌گذارد که نویسندگان این نامه، واژه‌ی پهلوی «دَسَگ / dēsag» را در ترجمه‌ی واژه‌ی یونانی آیدوس / εἶδος به کار برده‌اند. ارسطو از این واژه برای تبیینِ فرزانورانه‌ی شگفتِ خود در بابِ ماده و صورت بهره‌ها برده است؛ تا بدانجا که برخی ارسطو‌شناسان، فرزانه‌ی ارسطویی را از بنیاد، تبیینِ جهان به کمکِ دو مفهومِ ماده و صورت دانسته‌اند. این نکته آشکار است که دو مفهومِ ماده و صورت میله‌ی محوریِ فرزانش ارسطویی است. نظرگاه ما این است که نویسندگان دین کرد، آگاهانه و با دانش، از این دو مفهومِ محوریِ فرزانش ارسطویی، البته برای ساخت و پرداختِ جهان‌شناسیِ مزدایی بهره‌ی وافیه می‌برند. جای آن است بگوییم فرزندگانِ سده‌های میانه در باخترزمین نیز اساسِ فرزانه‌ی خود را از رهگذارِ آگوستینِ سپند بر فرزانه‌ی افلاطونی نهاده‌اند؛ از رهگذارِ آکوئیناسِ سپند بر فرزانه‌ی ارسطویی نهاده‌اند. و آنچه که ما به آن فلسفه‌ی مسیحی می‌گوییم، در بنیادِ خود، چیزی نیست جز استوارداشتِ پی و پایه‌ی باورهایِ مسیحی بر اندیشه‌ورزی‌هایِ افلاطونی-ارسطویی. همچنانی که فلسفه‌ی اسلامی نیز چیزی نیست جز پی‌گیریِ بحث و فحصِ ارسطو در چارچوب و گستره‌ی فرهنگِ ایرانی-اسلامی.

بی‌راه نیست اگر دین‌پردازانِ مزدایی نیز، پیش یا پس از اسلام، هم، به یوبه‌ی پی بردن به ارزش‌هایِ خردبنیادِ فرزانشِ ارسطویی، و هم، بدست آوردنِ ابزاریِ کلامی برایِ مقابله با علمِ کلامِ رقیبان، کوشیده‌اند با بهره‌گیری از فرایافت‌ها، مفاهیم، گفتواره‌ها و مقولاتِ ارسطویی، تبیینی خردبنیاد (=عقلی) از جهان‌شناسیِ مزدایی بر نشان دهند.

ای دریغ! در آن زمانه‌ی پر آشوب و بنیادبربادده، شاید دین کرد، بویژه کتابِ سوم آن، هم نخستین و هم واپسین کوشش در این راه بوده است.

۸- سخنواره‌هایِ مربوط به یک، «سرنشانه‌هایِ سرشتین»، و، دو، «تشبیهِ هنریِ مرحله‌ی دوم و سومِ آفرینش» را درونِ دو قلابِ نهاده‌ایم؛ خواننده‌ی پژوهنده‌ای که گزارشِ ما را با بُن‌نوشتِ پهلوی، یا دستِ کم، با آوانویسیِ آن پی می‌گیرد، در بحثِ مربوط به سرنشانه‌هایِ سرشتین و تشبیهِ هنریِ مراحلِ هستی، آگاه به ناهمانگی‌ای میانِ نوشتارِ پهلوی و گزارشِ فارسیِ روایت خواهد شد. روشن‌سازیِ آن بدینگونه است:

نخستین کارِ هنرمند این است که در آغازِ کار، کارگاهی برایِ خود دست‌وپا کند؛ این، برابر است با آفرینشِ «سپهر / فلک / ری» در کارگاهِ هستی.

کار دوم هنرمند این است که ماده‌ی خام پذیرایِ نظرِ خود را فراهم کند؛ این نیز، برابر است با مرحله‌ی «هستیش / بَویشتن»؛ که «طبقه‌ی اجناس» در کارگاهِ هستی فراهم می‌آید.

در مرحله‌ی سوم، هنرمند، ماده‌ی زیرِ دستِ خود را با روشی خاص، به قطعاتِ کوچک‌تر برش می‌زند؛ و هر برش شکلی خاص برایِ قطعه‌ای خاص را دارد. این نیز برابر است با بُرشِ آفرینشی در اجناس؛ در دستگاهِ اندیشگانیِ ارسطویی، فصل، در اجناس برش می‌زند و از آن «طبقه‌ی انواع» سربر می‌آورد؛ این نیز برابر است با مرحله‌ی «هستیش پویا / بَویشتن-رَویشتن» در کارگاهِ هستی. در مرحله‌ی چهارم، هنرمند، قطعاتِ برش خورده و آماده را سرهم می‌کند و کالایی، برایِ نمونه تاجی یا جامی را می‌آفریند. این نیز برابر است با مرحله‌ی آفرینشی «بَویشتن-استیشنی» در کارگاهِ هستی. در نظامِ ارسطویی نیز برابر است با هستی‌پذیریِ افرادِ انواع.

این، فراروندِ خردِ یک و منطقیِ کار است.

ولی در این روایت از دین‌کرد، در بُن‌نوشتِ پهلوی، ترتیبِ کارِ هنرمند اینگونه نیست. در نوشتارِ پهلوی در دسترس، یعنی سامانِ کنونیِ این روایتِ دین‌کرد، ترتیبِ کارِ هنرمند بدین گونه است که: هنرمندِ نامبرده، در مرحله‌ی نخست، کارگاهی برایِ خود فراهم می‌کند؛ در مرحله‌ی دوم، تاجی یا جامی را می‌آفریند؛ در مرحله‌ی سوم، ماده‌ی خامِ زیرِ دستِ خود را برش می‌زند و قطعاتِ لازم را می‌سازد.

این ناهماهنگی میانِ آنچه که خردِ پذیر است و آنچه که در این روایت نوشته شده است را تنها می‌توان به دستکاری‌ها و کژنویسی‌هایِ مرسومِ رونویس‌کنندگان نسبت داد.

ما، در آوانویسی، از ترتیبِ کنونیِ دین‌کرد پیروی کرده‌ایم؛ ولی در ترجمه، از آنی که آن را درست‌تر انگشته‌ایم پیروی کرده‌ایم.

۹- «پس از» را در اینجا برابرِ «بَ / bē» آورده‌ایم.

۱۰- آشکار است که نویسندهِ روایت، آفرینشِ طبقاتِ انواع را فرآندیشهِ خود دارد.

۱۱- بُن‌ماده‌ها را برابرِ «بُنان / bunān» آورده‌ایم؛ آیا واژه‌ی پهلویِ «بُنان» در این روایت، جانشینی جز برایِ طبقه‌ی «جنس» ارسطویی است؟

۱۲- افلاطون، در رساله‌ی «تیمائوس»، از «دِمی-اوروگوس» نام می‌برد و از صنعتگریِ ایزدی که چیزها را از رویِ مدل می‌سازد.

۱۳- خواننده‌ی باریک‌نگر و فرزانه‌پژوه این نکته را در نظر دارد که «تنان و تکمندهایِ جدا جدا، نخست

در حالتِ کمون، بسانِ پَرَبسته (=محصور) و کرانمند، در مرحله‌ی آفرینشی هستیش پایا بوده‌است، به گونه‌ای که در آن مرحله، از آفرینش، هستی‌پذیری و صورت‌بندی فصل، و، تعین‌پذیری فرآورده در اندرونِ تخمک‌هایی بود که آن فرآورده، پیش از تعین‌پذیری بر زَبَر خویش داشت.

اکنون، یعنی در این زینه از آفرینش، همان تعین‌پذیری بالقوه در اندرونِ تخمک‌ها، صورت و سیمای شکفته و بالفعل می‌یابد.

۱۴- «طرح» را با گمان‌ورزی برایِ با واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که منصورِ شکی و دومناش آن را «نیگارد گیه» / nigārdagīh خوانده‌اند. بحثِ این مرحله از هستی نیز روشن است:

با آفرینشِ افرادِ انواع روبه‌رو هستیم. افرادِ انواعی که در تنانِ تَکْ تَک و جدا جدا مُتَعَيَّن شده‌اند. به بیانِ هگلی، با تعینِ فردِ منطقی روبه‌رو هستیم. [انگشت نهادن بر «فرد منطقی» تنها از آن روی است که خواننده‌ی ناآشنا با فرزانه‌نامه‌ها، بحث را با آفرینشِ فردِ آدمی جابه‌جا نگیرد].

۱۵- آشکار است که نویسنده از «تاج و جامی انضمامی / مشخص» سخن می‌راند.

۱۶- در زبانِ یونانی، نامواژه‌ی «هیوله» / hylé به معنی چوب است.

فرزانواژه‌ی «هیولا» در ادبِ فلسفیِ ایرانِ زمین نیز ساختارِ آواییِ ایرانیِ همین واژه‌ی یونانی است. این نکته برایِ ارسطو بسیار معنادار بوده‌است که صنعتِ جهان را مانندِ صنعتِ درودگر بر چوب می‌دانسته‌است. پس، ماده‌ی آغازینِ جهان در نظامِ یونانی-ارسطویی نوعی چوبِ آغازین (=هیوله) بوده‌است.

۱۷- در درازایِ پژوهش بر رویِ این روایتِ بسیار گرانسنگِ دینِ کرد (=۱۹۴)، گزارشگرِ کنونی، همواره، با پرسشی رودرو بوده‌است:

در همه‌ی مراحلِ آفرینش، بویژه چهار زینه و مرحله‌ی پایانیِ آن، که این روایت به این چهار پرداخته‌است، چرا از آفرینش یا پاژآفرینشِ بدی و نیروگانِ بدی، سخنی در میان نیست؟

و چرا سربرآوردنِ بدکامی و بدآهنگی و بدی تنها در بندِ پایانیِ روایتِ چهره می‌نماید؟

آیا بندِ پایانیِ روایت را رَوا یانیِ دیگر، در دوره‌هایی دیگر، بر بُنِ نوشتِ پهلوی افزوده‌اند؟

آیا بندِ پایانی، از برافزوده‌هایِ ساختگیِ رونویس‌کنندگانِ سپس‌تر است؟

نَهِش و جُستارِ مایه‌ی این روایت، و حتی نیز بندِ پایانیِ آن، از نظرِ کلامی و فلسفیِ جدی‌تر از آن است که هست و بودِ آن را به کاست و افزودیِ ساختگیِ بازبندیم.

گزارشگر کنونی، برای پرسش‌های به میان نهاده شده از سوی خود پاسخی درخور و آماده ندارد؛ اما آشکار است که نویسندگان این روایت، دیگر آموزه‌های دین کرد را درباره‌ی هست و بود دو گوهر همستیزنده و از بنیاد ناسازگار را تا مرحله‌ی آفرینش جهان مادی، به فراموشی سپرده‌اند.

برای یک وارسی فرزانه، و نیز، پی بردن به ارج فلسفی این کاست و افزود، نگاه کنید به: کتابی از ارسطو، زیر نام: «درباره‌ی آسمان»، ص ۸۰، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، در تعریف ماده: «ماده، اضداد یکسان است».

تعریف و شناسه‌ی ارسطو در باب «ماده» روی هم رفته روشن است: در فرزانه‌ی «متاگیتیک / متافیزیک»، و، رساله‌ی کون و فساد نیز تعریف خود را از ماده بازگو کرده است:

۱- «به اعتقاد ما (= ارسطو)، موجود نخستین ضدی ندارد؛ زیرا همه‌ی اضداد دارای ماده‌اند».

ارسطو، مابعد الطبیعه، کتاب دوازدهم (= لامبدا)، فصل دهم.

۲- «ما (= ارسطو) می‌گوییم که چیزی به نام ماده‌ی اجسام محسوس هست؛ ولی این ماده مفارق نیست و

همواره همراه اضداد است».

بهره از: «ارسطو، رساله‌ی «کون و فساد / شَوْنَد و پاڊَشَوْنَد»، ص ۹۷ ترجمه‌ی اسماعیل

سعادت».

۳- «اجسام بسیط یا عناصر، نخستین جواهر انضمامی حاصل از ریخت‌یابی ماده‌ی نخستین بر اثر

زوج‌های کیفیات متضاد است».

ارسطو، رساله‌ی کون و فساد، کتاب یکم، کرده‌ی سوم.

